EUNSA | Astrolabio

Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles

Álvaro Vallejo Campos
y Alejandro G. Vigo



Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles

Serie: Filosofía

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS
ALEJANDRO G. VIGO

FILÓSOFOS GRIEGOS: DE LOS SOFISTAS A ARISTÓTELES



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Campus Universitario • Universidad de Navarra • 31009 Pamplona • España
+34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
eunsa@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-3180-1
Depósito legal: NA 558-2017



Ilustración cubierta:
Giorgione, Los tres filósofos

Imprime:
Gráficas Alzate, S. L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Presentación 11

Abreviaturas de las obras clásicas citadas 19

Parte primera
DE LOS SOFISTAS A PLATÓN Y LA ACADEMIA
por *Álvaro Vallejo Campos*

I. LOS SOFISTAS 23
1. Introducción 23
2. La antítesis naturaleza/convención 36
2.1. Protágoras 37
2.2. Otros defensores del *nómos* 42
2.3. Los defensores de la *phýsis*. Hipias 45
2.4. Calicles 48
2.5. Antifonte 52
2.6. Teorías del contrato social 56
3. Teorías sobre religión 59
4. Eduación, retórica y lenguaje 63
5. Epistemología 72
5.1. Protágoras 72
5.2. Gorgias 80
6. Principales figuras de la sofística 87

II. SÓCRATES 93
1. Las fuentes y el problema socrático 93
2. La vida de Sócrates. El juicio y sus opiniones políticas 104

3. Sócrates en la Apología. El método socrático 114
4. El protréptico socrático y su ideal de vida humana 122
5. La exhortación y el concepto socrático del alma 127
6. Virtud y felicidad. El intelectualismo socrático 132
7. La búsqueda de las definiciones. Concepto y esencia 145

III. PLATÓN Y LA ACADEMIA 153
1. Platón y su época. Datos biográficos 153
2. Influencias filosóficas y sentido general de su pensamiento 163
3. Los Diálogos y los problemas de interpretación del pensamiento platónico 167
3.1. Problemas de interpretación 167
3.2. La cronología de los Diálogos 172
3.3. La interpretación esoterista de los Diálogos 174
4. La teoría de las formas, el conocimiento y la dialéctica 180
4.1. Los Diálogos iniciales 180
4.2. Diálogos de transición: *Menón* y *Crátilo* 186
4.3. El *Fedón* y el *Banquete* 191
4.4. La *República* 199
4.4.1. La idea del Bien 201
4.4.2. El conocimiento y la dialéctica 208
4.5. Los últimos Diálogos 218
4.5.1. El *Parménides*. Objeciones a la participación 218
4.5.2. El *Parménides* y la antítesis entre ser y devenir 224
4.5.3. El *Sofista* 228
4.6. Formas y números 234
5. La cosmología 236
5.1. Teoría de las causas 236
5.2. El alma del mundo y los movimientos astronómicos 243
5.3. Los elementos 247
6. La psicología 250
6.1. La razón y las pasiones 250
6.1.1. De los Diálogos socráticos al *Fedón* 250
6.1.2. La teoría tripartita 256
6.2. La inmortalidad 260
6.3. El alma y la cosmología 263
7. Ética y política 266
7.1. Los valores morales y la naturaleza humana 266
7.2. La política como arte. La naturaleza humana y la ciudad ideal 268

7.3. La teoría de la justicia en la *República* 279
7.4. La evolución del pensamiento político de Platón 283
8. La Academia 291
Referencias bibliográficas de la parte primera 307

Parte segunda
ARISTÓTELES Y EL LICEO
por *Alejandro G. Vigo*

IV. ARISTÓTELES 325
1. Vida y obra 325
1.1. Vida 325
1.2. Obra 331
2. Lógica, teoría de la ciencia y dialéctica 337
2.1. Términos y enunciados 339
2.2. Particularidad y universalidad. Inducción y deducción 355
2.3. El silogismo y la demostración científica 366
2.4. La dialéctica y la tópica 376
2.5. La argumentación retórica 382
3. Física y cosmología 386
3.1. La física como teoría del movimiento natural 386
3.2. Los principios y la causas 392
3.3. Los cuatro elementos 400
3.4. La cosmología 403
3.5. La teoría del continuo. Infinito, espacio y tiempo 407
3.6. La eternidad del movimiento y el motor inmóvil 411
4. Psicología 413
4.1. El alma y el fenómeno de la vida 413
4.2. El alma y el conocimiento 420
4.3. El movimiento animal y la acción humana 431
4.4. Vida y muerte 436
4.5. Nota sobre la biología de Aristóteles 438
5. Metafísica 441
5.1. La ciencia de los primeros principios y causas 441
5.2. Los significados de ser 450
5.3. Ontología y teología 462
5.4. La sustancia 469

5.5. Acto y potencia 484
5.6. La sustancia divina 498
6. Ética y política 504
6.1. La acción racional y la racionalidad práctica 504
6.2. La felicidad 509
6.3. La virtud 519
6.4. La prudencia y la verdad práctica 527
6.5. De la ética a la política 532
6.6. El carácter político del hombre y la génesis de la ciudad 535
6.7. Las formas de gobierno 542
6.8. La política y la felicidad 547
6.9. Nota sobre Aristóteles y el derecho natural 549
7. Poética y retórica 558
7.1. Retórica y persuasión 558
7.2. Discurso, afectividad y acción 563
7.3. Retórica y política, retórica y filosofía 567
7.4. La poética y la idea de una filosofía del obrar productivo 568
7.5. Imitación, acción y creación poética 572
7.6. La tragedia y su efecto catártico 574
8. El método filosófico. Teoría y práctica 577
8.1. El camino hacia los principios y el camino desde los principios 577
8.2. Principios y cosas, congruencia y pluralismo 583
8.3. Análisis del lenguaje y fenomenología 590
8.4. Aporética y dialéctica 596
9. Texto antológico: Metafísica I 1 602
9.1. Traducción 602
9.2. Notas 604

V. EL LICEO 607
1. La organización del saber 607
2. Teofrasto 609
3. Eudemo 612
4. Dicearco 613
5. Aristoxeno 614
6. Estratón 616
7. La disolución de la Escuela 617
Referencias bibliográficas de la parte segunda 619

Presentación

Para el autor de una historia de la filosofía sería vana la pretensión hermenéutica de desaparecer completamente de la escena, con el fin de lograr una transmisión puramente objetiva del pensamiento de los autores que se propone estudiar y presentar. Como alguna vez dijo H. G. Gadamer, sencillamente no es posible «hacer caso omiso de sí mismo». En tal sentido, hay que reconocer que nuestra comprensión está siempre condicionada, en mayor o menor medida, por el horizonte de nuestro tiempo y por la tradición filosófica a la que pertenecemos. Sin embargo, hay diferentes maneras de interpretar los textos. Una interpretación filosófica de la historia de la filosofía, como la que han practicado filósofos de la importancia de Aristóteles, Hegel o Heidegger, proyecta categorías extraídas del propio pensamiento para analizar la obra de los pensadores precedentes. Además de lo que esas interpretaciones constructivas nos aportan para la comprensión del propio pensamiento de los autores que las producen, nadie se atrevería a negar su valor filosófico también allí donde se trata de evaluar la proyección histórica de los filósofos por ellos estudiados. El gran mérito de historias de la filosofía como la de Hegel consiste, precisamente, en enseñarnos a ver en los sistemas filosóficos del pasado algo más que simples fantasías individuales de la mente humana, porque autores como Hegel han tenido sensibilidad, como lo formuló E. Brehier, para cobrar conciencia de la solidaridad intelectual que existe entre generaciones sucesivas de filósofos. Y si hay algo de lo que debemos huir es, sin duda, de la enseñanza de la historia de la filosofía como mera sucesión inconexa de ideas que van apareciendo arbitrariamente como meros *placita* de filósofos iluminados. Este último era, justamente, el modelo de la antigua doxografía. Pero, dentro de esta misma línea filosófica, existen también variantes diferentes, tales como la «nueva doxografía» o bien el método de las «reconstrucciones racionales», para

usar la terminología que han propuesto, respectivamente, M. Frede o R. Rorty, en las cuales se alberga la esperanza de tratar a los grandes filósofos del pasado como colegas contemporáneos y se analizan sus argumentos utilizando todos los recursos de la filosofía actual, como si se tratara del mismo tipo de problemas abordados en el presente. Desde luego, no negamos, en modo alguno, la legitimidad filosófica de este proceder, que permite conversar con los clásicos a la luz de nuestras propias preocupaciones e intereses, cuando su ejercicio va acompañado de la necesaria conciencia crítica respecto de los presupuestos que la propia interpretación lleva a cabo desde la perspectiva de nuestro presente filosófico.

Ahora bien, junto a estas concepciones filosóficas de la historia de la filosofía, existe también un modelo historiográfico de carácter predominantemente empírico, practicado en mayor medida por filólogos e historiadores, del que tenemos mucho que aprender. Si queremos evitar los anacronismos, hay que procurar separar cuidadosamente la reconstrucción racional del pensamiento de un autor, por un lado, y la exposición histórica que puede hacer el filólogo o el historiador, auxiliado por rigurosos criterios empíricos para el tratamiento de los textos, por el otro. Solo de ese modo se puede llegar a comprender adecuadamente la posición de una filosofía en su propio contexto histórico y las razones inmediatas que dan cuenta de sus propias motivaciones. Para ello, no se debe perder de vista los términos en los que el autor mismo pensó los problemas de los que se ocupa. Y, en este sentido, la metodología histórico-filológica constituye un requisito previo e indispensable, pues solo a partir de una adecuada aproximación de carácter histórico-crítico resulta posible obtener un punto de partida suficientemente sólido para una apropiación hermenéutica que supere el nivel de una mera historia de museo, sin perder por ello legitimidad en sus propias pretensiones científicas. Para el historiador o el filólogo, el interés se concentra, de modo primario, en describir el pensamiento del autor estudiado a partir de sus propios textos y en recrear su contexto intelectual con la mayor fidelidad posible sobre la base de los testimonios disponibles. Como ha indicado P. Ricoeur, a toda genuina comprensión pertenece no solo el momento de la apropiación, sino también, y con igual originalidad, un momento de desapropiación, por el cual se busca, en modo autodistanciado, hacer justicia a aquello que ha de ser comprendido e interpretado, en primer lugar, desde sí mismo. En el caso de la interpretación de los autores de la historia de la filosofía, poner un especial cuidado en el sentido histórico de los textos forma parte de los requerimientos elementales que plantea el nece-

sario cultivo de tal actitud de autodistanciamiento, en la medida en que ayuda a contener la tendencia a elaborar construcciones puramente especulativas que acarrean, a menudo, fuertes distorsiones. El conocimiento del contexto histórico, pero también la familiaridad con la gramática y la semántica de las lenguas en las que están escritos originalmente los textos que son objeto de estudio resultan, por lo mismo, instrumentos imprescindibles, para intentar una apropiación que haga justicia a las posiciones de los autores estudiados.

En este sentido, en la presente obra, hemos querido llevar a cabo un tratamiento en el que nunca se sacrifique la cercanía a los textos del filósofo cuyo pensamiento se intenta exponer. Por ello, la explicación de cada autor se apoya en una constante remisión a los textos. La exposición no tiene el carácter de un mero extracto o resumen de las tesis del autor estudiado, sino que constituye el resultado de un esfuerzo interpretativo, elaborado en diálogo y discusión también con parte importante de la literatura especializada más relevante. Justamente por ello, tanto más necesaria resulta para el lector la posibilidad de confrontar paso a paso la versión que se le ofrece aquí con los textos del autor estudiado. Por su parte, las referencias a la literatura secundaria permiten no solo corroborar y profundizar las interpretaciones propuestas, sino, a menudo, cotejarlas también con otras diferentes e incluso opuestas. En tal sentido, nuestra exposición, que va dirigida a un público amplio y no necesariamente especializado, quiere ser también una invitación a la lectura, a fin de que el lector pueda adquirir sus propios elementos de juicio y ampliar su propio horizonte de comprensión. La tarea de exponer el pensamiento de autores de la talla y la importancia de los que abordamos plantea, naturalmente, enormes exigencias, que solo pueden ser satisfechas de modo parcial, en el limitado espacio de un volumen más o menos extenso. Las numerosas referencias a los textos de los autores estudiados y a una amplia gama de trabajos de la literatura especializada buscan, pues, ofrecer posibilidades de ampliación y profundización a quienes deseen proseguir con el estudio de algunos de los temas y problemas tratados en estas páginas.

En su parte fundamental, la presente obra constituye una historia selectiva de la filosofía griega del período clásico, que abarca los siglos V y IV a. C., y ha sido dividida en dos grandes partes. En la primera parte, a cargo de Álvaro Vallejo Campos, se trata la secuencia que va desde los sofistas hasta Platón y la Academia, pasando por Sócrates (caps. I-III). La segunda parte, a cargo de Alejandro G. Vigo, aborda a Aristóteles y su escuela, el Liceo (caps. IV-V).

En el caso de los sofistas (cf. cap. I), como se sabe, estamos confrontados con la desgraciada circunstancia de que la mayoría de sus obras se han perdido y solo quedan fragmentos de mayor o menor extensión, transmitidos en la mayoría de los casos por autores como Platón y Aristóteles, que fueron sus adversarios intelectuales. El problema planteado por la escasez y la dudosa neutralidad de las fuentes arroja una incertidumbre que alcanza las cuestiones más decisivas del pensamiento de estos autores. A ello se añade, en este caso particular, la importancia del efecto causado por la recepción del pensamiento sofístico en otros filósofos. Por ello, no debe llamar la atención del lector el hecho de que, en este caso, se considere con mayor detenimiento la exposición platónica o la interpretación aristotélica, por ejemplo, de la famosa sentencia del «hombre medida» (*homo mensura*) que se atribuye a Protágoras. Naturalmente, sería muy deseable poder contrastar la información que nos transmiten Platón y Aristóteles con el sentido que el famoso sofista de Abdera daba a esta sentencia y con las razones en las que él mismo la fundamentaba. Pero, a falta de estos datos, su interpretación filosófica por parte de Platón y Aristóteles resulta absolutamente determinante, pues, además de ayudar a comprender el pensamiento de ambos filósofos, permite analizar y evaluar la influencia histórica que de hecho ha tenido la sentencia de Protágoras. Por cierto, es difícil encontrar, como se ha dicho a veces, algún tema o asunto que haya concitado el interés de Platón o Aristóteles cuya relación con los problemas planteados por los sofistas no pueda rastrearse claramente. Por otro lado, tampoco es fácil encontrar rasgos compartidos que nos sirvan para caracterizar la figura del sofista de un modo que permita un tratamiento sistemático de todos ellos. Por ello, se han abordado aquí algunas de las principales cuestiones por las que transitaron muchos de ellos, como son, por ejemplo, la antítesis entre naturaleza y convención, la importancia que concedieron al lenguaje y la retórica en sus enseñanzas, las teorías sobre la religión o la epistemología que parece definirse detrás de algunas afirmaciones pertenecientes a sus representantes más importantes. Al final de este capítulo, el lector puede encontrar un resumen de las figuras principales en el que se recapitula la mayoría de las cuestiones relacionadas con cada uno de los sofistas.

En el capítulo dedicado a Sócrates (cf. cap. II), se ha procurado guardar una prudente distancia frente a dos hipótesis extremas, que parecen poco recomendables para enfocar su presencia en una historia de la filosofía. El llamado problema socrático se deriva, como es harto conocido, de que no poseemos ningún

documento escrito por el propio Sócrates. Lo único que tenemos de él son obras pertenecientes a un género literario que Aristóteles llamó genéricamente «discursos socráticos» (*lógoi sokratikoí*). La dificultad radica, sin embargo, en que todas estas obras, muchas de las cuales se han perdido, presentan un grado tan alto de elaboración literaria que es muy difícil, si no imposible, separar lo que pertenece a su autor de lo que son rasgos históricos del Sócrates que hizo su filosofía en las calles y plazas de Atenas. Una tradición hermenéutica que llega hasta la actualidad considera el problema socrático una cuestión insoluble en la que no merece la pena perder el tiempo. Por el contrario, otros especialistas han aceptado la existencia de diálogos verdaderamente socráticos, que, a su juicio, podrían distinguirse perfectamente del resto de obras escritas por Platón. La pretensión albergada a veces por algunos de los intérpretes que adoptan esta segunda postura es que, en estas obras, Platón se limitó a transmitir el pensamiento de su maestro, sin añadirle nada de su propia filosofía. Esta última posición nos parece hermenéuticamente insostenible, porque, si ya es difícil que cualquier pensador pueda transmitir el pensamiento de otro sin agregarle nada que sea debido a su propia recepción, en el caso de Platón, que ha sido uno de los filósofos más creativos de todos los tiempos, tal pretensión es sencillamente inimaginable. Con todo, también sería incurrir en un escepticismo exagerado pensar que no pueden detectarse grados diversos de elaboración literaria en este amplio género de las obras dedicadas a Sócrates. Platón nos da indicaciones muy claras de que se tomó una libertad mucho mayor en el *Fedón* y en otros diálogos posteriores que la que pudo concederse a sí mismo en la *Apología*. Esta circunstancia no significa que haya que tomar todo lo dicho por Sócrates en esta última obra como un mero registro de los hechos históricos. Pero resulta comprensible que, a la hora de exponer su pensamiento, se siga muy de cerca el testimonio proporcionado por este texto, mientras que haya que ir con más precauciones al aventurarnos más allá de la *Apología*, en los llamados «diálogos socráticos» escritos posteriormente por Platón. No obstante, si no nos queremos limitar a una exposición minimalista de Sócrates, es muy difícil no asumir este riesgo. Para poder abordar las cuestiones tradicionalmente vinculadas a su pensamiento, tales como el intelectualismo y el esencialismo, no hay más remedio que recurrir a otras obras, en las que el elemento propiamente socrático es a menudo indistinguible de la propia elaboración platónica. La comparación con Jenofonte, los datos trasmitidos por Aristófanes y la valiosa información provista por Aristóteles nos pueden ayudar

a mantener una alerta crítica, a la hora de tratar hermenéuticamente con el testimonio platónico. Pero es este último, en definitiva, el que verdaderamente nos permite comprender el papel indiscutible que Sócrates ha tenido en la historia de la filosofía.

En el capítulo dedicado a Platón (cf. cap. III), no se han desdeñado los problemas de interpretación. Platón no escribió nunca un tratado y esa circunstancia imprime a la expresión de su pensamiento un carácter peculiarísimo y, en cierto sentido, fragmentario. El hecho de que, en un diálogo, Platón no exponga una de las ideas principales que determinan la metafísica, la gnoseología o la política de obras posteriores no significa que no la tuviera ya en mente. En un filósofo que se valió de esta forma única de expresión del pensamiento filosófico que son los diálogos platónicos, el argumento *ex silentio* no impide una lectura unitarista. Esta es la opción hermenéutica por la que se inclina en general la presentación aquí ofrecida. Tampoco se debe olvidar, a este efecto, la relativa incertidumbre acerca del orden cronológico de los escritos de Platón, pues, a pesar del análisis estilométrico, subsisten dudas sobre la posición de algunas obras, de manera que no se puede establecer sin margen de duda la evolución que experimentó su pensamiento, a partir de una ordenación segura y determinante de los diálogos. No obstante, si bien se ha dado preferencia, en principio, a una hipótesis hermenéutica unitarista, que excluye la existencia de crisis decisivas en la filosofía platónica, sería ocioso negar la evolución, el cambio de actitud o las claras diferencias que se ponen de manifiesto en los diálogos. Esta circunstancia impone a la exposición la necesidad de abordar los diferentes temas tratados en cada capítulo diálogo a diálogo. Tanto en la metafísica y la gnoseología, como en la psicología o la política, no hay más remedio que recorrer el pensamiento de Platón de obra en obra, aunque se vaya señalando siempre la persistencia de sus posiciones y las novedades que aporta cada uno de los diálogos. La continuidad y la unidad de la interpretación propuesta no concierne solo al desarrollo del pensamiento de Platón a lo largo del tiempo, sino también a la inspiración que se puede rastrear en las más diversas cuestiones analizadas. La exposición ofrecida asume que la filosofía platónica tiene una inspiración política que se puede comprobar en la importancia concedida en su obra a los temas directamente relacionados con el obrar humano. Pero esta intención de naturaleza política se puede adivinar también en cuestiones aparentemente alejadas de este ámbito, como son las que corresponden a la cosmología, la psicología o la metafísica. Pocas veces se repara, por ejemplo,

en la conexión indudable que existe entre el utopismo político de la *República* y la concepción del ser allí elaborada. Platón formula en esta obra una propuesta para la reforma total del sistema político conocido, describiendo el ideal de una *Callípolis* que «no existe en ningún lugar de la tierra» (cf. *Rep*. 592a-b). Pero esta orientación normativa de su pensamiento político, que se fundamenta en «un modelo inscrito en el cielo» (cf. 592b), se corresponde perfectamente con una ontología para la que todo lo existente no hace más que gravitar entre el ser y el no ser, como es propio de lo que no tiene su existencia justificada racionalmente. Pero lo mismo se podría decir también de la gnoseología de Platón, si se tiene en cuenta la diferencia fundamental que recorre su pensamiento entre la opinión y la ciencia, y la conexión directa que tiene esta distinción con los derechos que asisten al filósofo gobernante para ostentar el más justo título del poder. El mismo sentido puede adivinarse también en los dominios de la psicología, que está construida a impulsos de su pensamiento político y moral, tremendamente preocupado como estaba por la presencia que tienen los factores irracionales en la conducta humana. En el ámbito de la cosmología, la exposición ha intentado mostrar en qué medida la conexión, establecida por el propio Platón, entre la filosofía natural de los presocráticos, por un lado, y el convencionalismo de los sofistas, por el otro, fue la que lo indujo a plantear un nuevo fundamento de la *phýsis*, que mostrara el papel de la razón en la realidad de las cosas y el modo en que puede replantearse una fundamentación de la ley y la justicia que no resulte ajena a las leyes que rigen el cosmos.

El capítulo dedicado a Aristóteles (cf. cap. IV) contiene una exposición de conjunto del pensamiento del autor en las áreas fundamentales en las cuales se concentra su producción filosófica. Tras una exposición de los datos más importantes concernientes a la vida y la obra de Aristóteles, se tratan en una secuencia que responde a criterios tradicionales de ordenamiento sistemático la lógica, incluidas la teoría de la ciencia y la dialéctica, la física y la cosmología, la psicología, la metafísica, la ética y la política, la poética y la retórica. El enfoque practicado no es deudor de tesis evolucionistas excesivamente marcadas, aunque hace lugar a consideraciones evolutivas en algunos aspectos de detalle. Tampoco puede verse como un enfoque de carácter sistemático, si por ello se entiende una reconstrucción que aspira a restituir un sistema filosófico, en el sentido más estrecho del término. La obra de Aristóteles es tratada, más bien, como internamente coherente, en lo esencial, pero a la vez como variada en su temática y plural en sus intereses

explicativos. Las presuposiciones de las que se nutre la aproximación practicada a lo largo de la exposición quedan reflejadas del modo más nítido, probablemente, en la discusión del método filosófico añadida al final del capítulo. Allí se intenta mostrar que Aristóteles elabora una concepción precisa del objetivo, el alcance y el modo de proceder propios de la indagación filosófica, y se hace referencia también a algunos casos especialmente ilustrativos, a la hora de mostrar cómo el propio Aristóteles pone en práctica esa concepción de conjunto. Sobre esa base, Aristóteles emerge como un pensador particularmente sensible a los requerimientos que plantea la necesidad de hacer justicia a la irreductible diversidad y la riqueza de articulación de la realidad que se nos ofrece en la experiencia. Fenomenología, análisis del lenguaje, dialéctica y aporética quedan integradas, así, como elementos que se conjugan en una concepción unitaria de base acerca de cómo puede obtenerse el conocimiento de aquello por referencia a lo cual todo lo demás puede ser adecuadamente explicado, en cada ámbito temático.

Finalmente, el capítulo dedicado a la escuela de Aristóteles, el Liceo (cf. cap. V), tiene un carácter puramente informativo y está destinado simplemente a completar la exposición del pensamiento aristotélico, por medio de una somera consideración de las principales figuras de una escuela, que, a diferencia de la Academia platónica, no logró una presencia verdaderamente perdurable y productiva en la Antigüedad, más allá del aporte de unas pocas figuras altamente destacables como Teofrasto, Eudemo y Estratón.

En el desarrollo de la obra, el objetivo central buscado ha sido el de ofrecer al lector una presentación que combine, del modo más equilibrado posible, la exposición de grandes líneas con la precisión en el detalle, la accesibilidad a un público amplio con la solidez en aspectos técnicos y la proximidad al estado actual de la investigación especializada. Como es natural, pocas cosas resultan más difíciles de lograr que ese tipo de balance, y los autores guardan plena conciencia de las muchas limitaciones del resultado alcanzado. Sin embargo, albergan todavía la esperanza de que la obra que ahora presentan pueda ser de utilidad a un espectro relativamente amplio de lectores interesados, y se sentirían generosamente recompensados si así fuera, pues, como escribió una vez Platón, «el premio es bello y la esperanza grande» (cf. *Fed.* 114c8).

AVC – AGV

Granada – Pamplona, agosto 2016

Abreviaturas de las obras citadas de Platón y Aristóteles

Aristóteles

APo	*Analytica Posteriora (Segundos Analíticos)*
APr	*Analytica Priora (Primeros Analíticos)*
Cat.	*Categorías*
DA	*De Anima (Acerca del alma)*
DC	*De Caelo (Acerca del cielo)*
DI	*De Interpretatione (Acerca de la interpretación)*
EE	*Ética a Eudemo*
EN	*Ética a Nicómaco*
Fís.	*Física*
GA	*De Generatione Animalium (Acerca de la generación de los animales)*
GC	*De Generatione et Corruptione (Acerca de la generación y la corrupción)*
HA	*Historia Animalium (Investigación sobre los animales)*
IA	*De Incessu Animalium (Acerca de la marcha de los animales)*
Long.	*De Longitudine et Brevitate Vitae (Acerca de la longitud y la brevedad de la vida)*
MA	*De Motu Animalium (Acerca del movimiento de los animales)*
Mem.	*De Memoria (Acerca de la memoria)*
Met.	*Metafísica*
Meteor.	*Meteorológicas*
MM	*Magna Moralia (Gran Ética)*
PA	*De Partibus Animalium (Acerca de las partes de los animales)*

Phil.	*De Philosophia (Acerca de la filosofía)*
PN	*Parva Naturalia (Breves tratados de Historia Natural)*
Poét.	*Poética*
Pol.	*Política*
Protr.	*Protréptico*
Resp.	*De Respiratione (Acerca de la respiración)*
Ret.	*Retórica*
RS	*Refutaciones Sofísticas*
Sens.	*De Sensu et Sensato (Acerca del sentido y lo sensible)*
Somn.	*De Somno et Vigilia (Acerca de sueño y la vigilia)*
Tóp.	*Tópicos*
Vit.	*De Vita et Morte (Acerca de la vida y la muerte)*

Platón

Alc.	*Alcibíades*
Apol.	*Apología*
Banq.	*Banquete*
C. VII	*Carta VII*
Cárm.	*Cármides*
Crát.	*Crátilo*
Crit.	*Critias*
Ep.	*Epínomis*
Eut.	*Eutidemo*
Eutif.	*Eutifrón*
Fed.	*Fedón*
Fil.	*Filebo*
Gorg.	*Gorgias*
Hip. May.	*Hipias Mayor*
Hip. Men.	*Hipias Menor*
Laq.	*Laques*
Ley.	*Leyes*
Lis.	*Lisis*
Men.	*Menón*
Menéx.	*Menéxeno*
Parm.	*Parménides*
Prot.	*Protágoras*
Pol.	*Político*
Rep.	*República*
Sof.	*Sofista*
Teet.	*Teeteto*
Tim.	*Timeo*

Parte primera
De los sofistas a Platón y la Academia

Álvaro Vallejo Campos

I
Los sofistas

«El hombre participó de un destino divino
por su semejanza con los dioses...» (*Prot.* 322a)

1. Introducción

La palabra sofista (*sophistḗs*) es un nombre de agente derivado del verbo *sophízesthai*, que significa ser entendido (*sophós*) en algo. En un principio, hace referencia en general al experto, es decir, a la persona que domina un arte o es competente en el ejercicio de una actividad determinada. Hesíodo emplea el verbo (*Trabajos y Días* 649) para referirse al conocimiento de la navegación y los barcos. Así pues, el término sofista se aplicaba en un sentido positivo a poetas, adivinos o músicos y también a legisladores y hombres de estado. La palabra se utilizaba, por ejemplo, para designar (Heródoto I 29; Isócrates, *Antídosis* 235) a los Siete Sabios, cuyo prestigio y sabiduría estaban fuera de toda duda en la cultura griega. Sin embargo, en un sentido específico, a mediados del siglo V a. C., vino a designar a unos intelectuales y educadores profesionales que ofrecían sus cursos a cambio de determinados emolumentos, yendo de ciudad en ciudad. En la literatura del último tercio del siglo V y principios del IV, el término adquirió un sentido peyorativo que llega hasta nuestros días. La sociedad ateniense que nos describen los diálogos de Platón experimentaba una notable ambigüedad hacia el sofista. Por ejemplo, el joven Hipócrates irrumpe de madrugada en casa de Sócrates, con gran excitación, para comunicarle que Protágoras está en la ciudad. Como este tiene fama de hombre extraordinariamente sabio (*sophós*, cf. *Prot.* 310e), él está dispuesto a hacer lo que sea para lograr que le admita en el círculo de sus discípulos. Sin embargo, cuando Sócrates le pregunta si desearía él mismo convertirse en sofista, Hipócrates manifiesta sinceramente que se avergonzaría de presentarse como tal ante sus compatriotas (cf. 312a).

Con frecuencia se ha acusado a Platón de ser el verdadero responsable del descrédito de los sofistas, pero esto es una verdad a medias. La literatura adversa va más allá de los círculos socráticos y, aunque Platón es ciertamente muy irónico respecto a las pretensiones de sabiduría de que hacen gala los sofistas, a veces los trata con respeto y ha sabido prestarles voz en sus diálogos, para que puedan exponer sus puntos de vista y esgrimir toda clase de argumentos en defensa de sus concepciones filosóficas. Por otra parte, también hay que reconocer que a los sofistas les ha correspondido un destino muy desfavorable en la historia de la filosofía, porque todas sus obras, a excepción de algunos fragmentos, se han perdido y una buena parte de la información que nos ha llegado de ellos se funda en las noticias proporcionadas por Platón y Aristóteles, que eran sus adversarios intelectuales. De ahí que los historiadores de la filosofía contemplen aún hoy como tarea fundamental la necesidad de reflexionar sobre «la constitución del objeto sofístico» y «afinar la percepción de la distorsión operada por las fuentes»[1].

La caracterización del sofista que nos ofrecen los diálogos de Platón presenta a estos personajes como «maestros de *aretḗ*» y, más concretamente, como personas que convirtieron por primera vez la educación en una profesión remunerada (cf. *Men.* 91b; *Prot.* 349a). Este último rasgo, que hoy en día asociamos con naturalidad al profesor, fue una de las causas que atrajo sobre ellos el descrédito y la maledicencia. El tema de los elevados estipendios que recibían por sus lecciones aparece numerosas veces en los diálogos. En el *Menón* (cf. 91d), Sócrates afirma que Protágoras ha ganado más dinero «gracias a su saber» que Fidias y otros diez escultores como él. Platón los acusa de ser mercaderes y traficantes de los conocimientos con los que se alimenta el alma (cf. *Prot.*313c) y, cuando surge esta cuestión, siempre hay en sus palabras un tono de ironía cuando no de grave sospecha sobre la naturaleza de las enseñanzas que impartían (cf. *Prot.*313c; *Hip.May.* 281b-283b). Pero la crítica no viene solo de Platón. Jenofonte ilustra también en qué medida se había vinculado este rasgo a la figura del sofista y a la imagen tan negativa que había producido. En sus *Memorabilia* dice que «los que venden la sabiduría por dinero a quien la desee se llaman sofistas» (cf. I 6, 13) y los compara con las prostitutas que comercian con su belleza. Para comprender el descrédito que iba unido a este rasgo profesional, hay que tener presente el contenido moral y político de sus enseñanzas y la actitud que tenía el ciudadano griego

1. Cf. Cassin (1986) p. 10.

respecto a la transmisión de tales cualidades. Protágoras se define a sí mismo en tanto que sofista como «profesor de cultura y virtud» (*aretês*, cf. *Prot.*349a), pero la *aretḗ* es para él todo el conjunto de cualidades que convierten a un hombre en un buen ciudadano (cf. 319a). En el siguiente texto, tomado de su intervención en el *Protágoras*, se especifica perfectamente cuál era el ámbito de sus enseñanzas, centradas en torno a la adquisición de la *téchnē politikḗ*:

> La enseñanza <que yo imparto> es la prudencia en lo relativo a los propios asuntos, para que <mi discípulo> sea el mejor en la administración de su casa y para que, en lo relativo a las cosas de la ciudad, sea el más capaz en la política tanto en el obrar como en el decir (*Prot.* 318e5-319a2).

La actitud tradicional de la sociedad ateniense ante la transmisión de la excelencia y la virtud consistía en pensar que el ciudadano, una vez alcanzada su formación elemental, se educaba en la adquisición de sus capacidades morales y políticas por la relación con los demás ciudadanos y su inserción en la ciudad donde aprendía las leyes y costumbres. Esto es lo que afirma Ánito en el *Menón*, cuando Sócrates le pregunta quiénes son los maestros que han de formar a los jóvenes: «cualquier ateniense excelente con quien pueda encontrarse educará al joven, si le hace caso, mejor que los sofistas» (cf. 92e4-6). Cobrar grandes sumas de dinero por la formación de los discípulos en las virtudes ciudadanas estaba, pues, mal visto a los ojos de la sociedad tradicional. Además, hay que tener en cuenta la actitud crítica que los sofistas adoptaban ante las leyes y costumbres. Ya fuesen respetuosos con estas o abiertamente críticos, promovían una capacidad de juicio y reflexión que era contemplada con gran animadversión por la mentalidad conservadora. Los sofistas eran al fin y al cabo «unos extranjeros», como nos recuerda Protágoras, que «llegaban a las grandes ciudades y persuadían a los jóvenes a que abandonaran sus otras relaciones con propios y extraños o con jóvenes y viejos, para que estuvieran con ellos y se hicieran mejores con su trato» (cf. *Prot.* 316c5-d1; véase también *Apol.* 19e-20a). Esto les acarreaba, dice el famoso sofista, «no pequeñas envidias así como otras hostilidades y asechanzas» (cf. *Prot.* 316d2-3).

Junto a los dos rasgos ya destacados con que aparece el sofista, como educador en la *aretḗ* y profesional que vive de ello, encontramos también en las obras platónicas la misma actitud de sospecha ante la probidad moral de sus enseñanzas que despertaba en los círculos conservadores de la cultura tradicional. En el

Protágoras (cf. 313c-314a), Sócrates advierte al joven Hipócrates de que el sofista ensalza sus enseñanzas como hace cualquier traficante con sus mercancías. Algunos, en opinión de Sócrates, no saben si lo que venden es beneficioso o perjudicial y el peligro de estas enseñanzas es que, a diferencias de otras mercancías, hay que «llevarlas en el alma», con lo cual podrían causar un daño irreparable al discípulo que se exponga a aquellas. Sin embargo, a pesar de sus críticas, Platón no los responsabiliza directamente del abandono de las virtudes tradicionales, porque los ve más bien como el reflejo de la sociedad a la que pertenecían. A juicio de Platón, si hay corrupción de la juventud, no es, como se piensa habitualmente (cf. *Rep.* VI 492a), porque algunos sofistas corrompan en privado a sus discípulos. Pues la verdadera educación se produce en la ciudad y en la vida pública, donde la muchedumbre, con sus elogios y censuras expresados a gritos, crean todo un sistema de valores morales (cf. 492b). En contra de lo que le han achacado sus críticos, desde Grote (1888) hasta nuestros días[2], Platón ha tenido, pues, la suficiente lucidez como para advertir que, si la sociedad ateniense experimentó cambios profundos en su mentalidad y en la actitud de las nuevas generaciones hacia los valores tradicionales, ello era el resultado del régimen político y de los intereses que este había promovido, pero no de la educación impartida en privado por unos cuantos profesores que vinieron a satisfacer las exigencias que la propia sociedad demandaba.

No obstante, sería ocioso negar que Platón ha criticado con dureza a los sofistas tanto desde un punto de vista moral como gnoseológico. En el *Gorgias* (cf. 463a ss.), Platón niega que la retórica y la sofística hayan alcanzado el nivel científico de una auténtica *téchnē* y las rebaja a meros simulacros de las verdaderas artes cuyo lugar han usurpado, que, a su juicio, son, respectivamente, la justicia y la legislación. La sofística y la retórica son consideradas, en cambio, partes de la adulación, ya que «ponen su mira en el placer sin el bien» (cf. *Gorg.* 465a2). En el *Gorgias* su crítica moral va, pues, ligada al análisis gnoseológico, porque Platón acusa a la sofística de ser una mera práctica empírica (*empeiría*, cf. 465a3), que desconoce la naturaleza del alma, sobre la que ejerce sus efectos, lo cual la convierte, junto a la retórica, en una actividad irracional.

Pero donde encontramos una crítica más precisa desde un punto de vista gnoseológico es en el *Sofista*, ya que, en esta obra, Platón tomó posición frente

2. Cf. De Romilly (1997) p. 143.

a las pretensiones de saber con que la sofística se había presentado en la cultura griega. Después de diversos ensayos de definición (cf. *Sof.* 224a-232a), el Extranjero de Elea, que conduce la discusión, se centra en una de las características principales atribuidas a los sofistas. Se trata de su capacidad para practicar el método *antilógico.* La antilogía, como veremos más adelante, consiste en cuestionar o contradecir (*amphisbēteîn*) cualquier argumento que pueda sostener el adversario (cf. 225a ss.). Platón cree que el sofista emplea este método de la contradicción, porque ve en el interlocutor a un adversario con el que tiene que luchar. En realidad, si concibe el discurso como una especie de combate en el que se intercambian argumentos en lugar de golpes (cf. 225a ss.), es porque su móvil es el lucro y la ganancia de dinero. Pero lo que verdaderamente define este supuesto arte practicado por el sofista es su extensión universal, ya que la «técnica antilógica» (cf. 232e3-4) parece consistir en una cierta capacidad para «cuestionar (o contradecir) todas las cosas». Efectivamente, el sofista se cree capacitado para argumentar sobre lo divino y lo humano, y lo mismo discute sobre la tierra y el cielo que sobre las leyes y las más diversas artes (cf. 232c-d).

Hay multitud de testimonios sobre el ideal de la polimatía en los sofistas. Hipias afirmaba (cf. 86A4 DK) que era capaz de «responder a quien lo deseara cualquier pregunta que le formulara» y Gorgias, por citar otro caso, había afirmado que la retórica que él enseñaba a sus discípulos permitía a estos hablar sobre cualquier asunto con mayor verosimilitud que el experto correspondiente (cf. *Gorg.*456c; véase 82A1a DK). Esta omnisciencia de los sofistas (cf. *Eut.* 271c6) es precisamente lo que Platón cuestiona, porque considera imposible que un hombre pueda tener verdaderamente ciencia de todas las cosas (cf. *Sof.* 233a). «La maravilla del poder de la sofística» (cf. 233a8-9) es su capacidad de generar en los jóvenes «la creencia (*dóxa*)» de un saber universal. Sin embargo, a juicio de Platón, la extensión omnímoda de esta ciencia es la mejor prueba de su vacuidad y de su carácter meramente ilusorio. En realidad, no se trata de «una ciencia verdadera, sino de un saber aparente sobre todas las cosas...» y eso es probablemente «lo más correcto que se puede decir sobre ellos» (cf. *Sof.* 233c-d). En Platón, la crítica moral y gnoseológica, desde luego, van de la mano, porque lo que está denunciando, como ha dicho Aubenque, es la «impostura moral de un arte que sacrifica la verdad en aras de la omnipotencia»[3]. Aristóteles dedicó toda una obra,

3. Cf. Aubenque (1981) p. 264.

las *Refutaciones sofísticas*, a desentrañar esta «falsa ciencia» basada en argumentos engañosos. Al principio del libro, en sintonía con Platón, definió la sofística como «una sabiduría (*sophía*) aparente que no lo es en realidad» y al sofista como «alguien que se lucra» gracias a ella (cf. *RS* 165a21-23).

Platón escribió algunas de sus obras con la intención de distinguir al filósofo del sofista, porque la opinión popular los había confundido. En las *Nubes* de Aristófanes, por citar un ejemplo, el Coro se dirige a Sócrates como si se tratara de un sofista cualquiera, como Pródico o cualquier otro (cf. vv. 359 ss.). Isócrates utiliza la palabra sofista para designar no solo a Gorgias, sino también a filósofos como Parménides, Empédocles y Meliso (cf. *Antídosis* 268). Uno de sus primeros discursos lleva el título de *Contra los sofistas* y es muy probable que el blanco de la crítica sea aquí el propio Platón cuyo método dialéctico se confundía con la erística practicada por los sofistas[4]. Platón, en cambio, presenta al filósofo como un amante del saber que rehúye llamarse a sí mismo sabio, ya que tal denominación «solo conviene a Dios» (cf. *Fedro* 288d) y no busca el poder ni la riqueza (cf. *Fedro* 279b-c), mientras que el sofista hace ostentación de un saber meramente aparente que solo le interesa por su utilidad práctica. En su crítica de la sofística, con sus dos vertientes de retórica (cf. *Gorg.* 500c) y erística (cf. *Eut.* 305a-d), Platón insiste siempre en las diferencias con la filosofía hasta el punto de presentar al sofista «como el *alter ego* del verdadero filósofo»[5]. Aristóteles luchó también contra esta asimilación, consciente de que «los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo» (cf. *Met*. IV 2, 1004b17-18). Todo su interés estaba en mostrar que la sofística es «sabiduría aparente» de cosas que solo el filósofo conoce verdaderamente (cf. 1004b26). Por otra parte, Aristóteles influyó tremendamente en la tradición doxográfica, ya que si bien dedicó bastantes páginas a los filósofos de la naturaleza en la historia de la filosofía que figura en el libro primero de su *Metafísica*, excluyó a los sofistas como si nada hubieran aportado al desarrollo del pensamiento filosófico.

Las críticas de inmoralidad que llovieron sobre ellos, procedentes de los círculos conservadores de la cultura griega, por un lado, y el rechazo de su condición de verdaderos filósofos, que encontramos en la tradición platónico-aristotélica, por otro, determinaron, pues, la escasa valoración de la sofística en la historia de

4. Cf. Jaeger (1971) pp. 842-843.
5. Cf. Cassin (2000) p. 744.

la filosofía. Hegel fue probablemente uno de los que más contribuyeron a otorgar a los sofistas un lugar en la historia del pensamiento, porque les reconoció su papel como auténticos «filósofos especulativos»[6]. Hegel vio en ellos «a los maestros de Grecia gracias a los cuales pudo surgir en esta una cultura»[7], es decir, un movimiento de «ilustración» en el sentido moderno de la palabra, en virtud del cual:

> Al hombre no le basta ya con obedecer a la ley como a una autoridad y a una necesidad exterior, sino que aspira a encontrar una satisfacción dentro de sí mismo, a convencerse por la reflexión de lo que para él tiene fuerza de obligar, de lo que puede reconocer verdaderamente como un fin y de lo que al servicio de este fin tiene que hacer[8].

La comparación del movimiento sofístico con la época ilustrada, que desde Hegel se ha convertido en un lugar común, es muy pertinente, porque la Ilustración significa confianza en la razón como instrumento para resolver los problemas del hombre y la sociedad y, desde luego, este fue uno de los empeños fundamentales de la sofística[9]. Pero los sofistas no estuvieron solos en esta empresa, sino «dentro de un vasto sector de pensamiento que cree poder prescindir del fundamento divino del orden social y político y basarlo simplemente en la naturaleza humana»[10]. Influyeron en historiadores como Heródoto o Tucídides, en dramaturgos como Eurípides y en filósofos como Demócrito, pero ellos, a su vez, recibieron una influencia muy importante del racionalismo jónico y del sistema político y cultural que lo hizo posible.

La rehabilitación filosófica de los sofistas debida a Hegel no supuso, sin embargo, que mejorara tajantemente la visión que se tenía de ellos, porque la historiografía seguía dominada por los puntos de vista de Platón y Aristóteles. Además Hegel, al fin y al cabo, los presentó como filósofos cuya labor había consistido fundamentalmente en disolver el mundo de certezas basadas en la tradición. De manera que, para muchos, los sofistas seguían siendo pensadores meramente subjetivistas a los que no les interesaba la búsqueda de la verdad y, en consecuencia, eran enemigos de la filosofía cuya causa había tenido que ser defendida en contra

6. Cf. Hegel (1977) p. 13.
7. *Ibid.*, pp. 11-12.
8. *Ibid*, p. 14.
9. Cf. García Gual (1988) p. 37; Guthrie (1988) p. 57.
10. Cf. Rodríguez Adrados (1980) p. 160.

de ellos por Platón y Aristóteles[11]. Sin embargo, los sofistas también han tenido ilustres defensores, como Grote, a fines del siglo XIX, que reivindicó, desde un punto de vista utilitarista y democrático, el valor de su pensamiento, o como Popper, a mediados del siglo XX, que los vio, desde una óptica liberal, como integrantes de una Gran Generación que había luchado por una sociedad abierta en contra del conservadurismo de Platón y la oligarquía ateniense[12]. Como ya hemos explicado, los sofistas no han sido muy favorecidos por el destino, porque contamos con escasísimos fragmentos para poder hacer una valoración de su pensamiento que no venga mediada por el juicio de sus adversarios. No obstante, hoy en día, independientemente de sus aportaciones positivas, la mayor parte de los especialistas reconocería que, sin los sofistas, no se comprende el pensamiento filosófico de Platón y Aristóteles. Como ha dicho Kerferd, «prácticamente no hay tema alguno en el pensamiento platónico que no tenga su punto de partida en la reflexión sobre problemas originados por los sofistas»[13].

Sin embargo, para examinar su puesto en la historia de la filosofía como movimiento intelectual, hay que plantearse su relación con el pensamiento anterior y examinar en qué medida existía una unidad interna dentro de la sofística que nos autorice a hablar de una nueva tendencia en la filosofía griega. Respecto a esta última cuestión, T. Gomperz afirmó que, dadas las diferencias existentes entre ellos, es «inadmisible o, más aún, absurdo, hablar de una mentalidad sofística, de una moralidad sofística o de un escepticismo sofístico»[14]. Muchos especialistas que han adoptado una posición parecida a esta han subrayado, como el mismo Gomperz, que el único rasgo común a todos los sofistas es su condición de profesionales en la enseñanza de la *aretḗ*[15]. Ya hemos visto en qué consistía esta virtud o excelencia en el caso de Protágoras. Todas sus enseñanzas confluían en «el arte de la política» (cf. *Prot.* 319a) que el alumno necesitaba adquirir para desempeñar un papel relevante en la ciudad. Cuando Hipócrates se dirige a su encuentro, lo que tiene en mente es que un sofista es alguien «que te enseña a hablar hábilmente» (cf. *Prot.* 312d9) y, efectivamente, la retórica era uno de los contenidos fundamentales en la *paideía* de Protágoras y de todos los sofistas.

11. Cf. Kerfed (1981) p. 7 ss.
12. Cf. Popper (1981) p. 181 ss.
13. Cf. Kerferd (1981) p. 173.
14. Cf. Gomperz (2000) p. 444.
15. Cf. Marrou (1970) p. 58; Jaeger (1971) p. 269; Untersteiner (1996) p. XXI.

Gorgias iba más allá y proclamaba abiertamente que no era maestro de *aretḗ*, sino sencillamente una persona que era capaz de «enseñar a hablar hábilmente» (cf. *Men.* 95c4 = 82A21 DK). Sin embargo, en otros sofistas el contenido de sus enseñanzas era más amplio. De Hipias se dice que «introducía en sus lecciones cuestiones de geometría, astronomía, música y rítmica» (cf. 86A2 DK) y que incluso podía dar lecciones de pintura, escultura, gramática o historia (cf. también 86A11 y 86A12 DK; véase Platón, *Prot.* 318e). No sabemos con certeza hasta qué punto cultivó estas ciencias por un interés auténticamente científico, pero no cabe duda de que había en él, como en toda la sofística, una intención pedagógica y que perseguía una finalidad eminentemente práctica con la intención de utilizar todas estas ciencias como un medio para la formación del individuo.

Ahora bien, la cuestión está en saber si hay señas de identidad filosófica en la sofística que vayan más allá de su dedicación a la enseñanza. En ese sentido, los especialistas no se han puesto de acuerdo. Para algunos, el rasgo común es la falta de espíritu religioso;[16] para otros es el empirismo y el escepticismo, así como su defensa de la antítesis entre naturaleza y convención[17], mientras que, para otros, los sofistas coinciden en una cierta concreción anti-idealista que los lleva «a no encasillar la realidad en un esquema dogmático»[18]. La verdad es que cualquier generalización, como las que acabamos de citar, ilumina tendencias filosóficas que se daban de hecho en algunos sofistas, pero es muy difícil que valga para todos. Desde un punto de vista formal, es muy probable que Kerferd esté en lo cierto al apuntar al método antilógico como la cualidad «de pensamiento más característica que corresponde a todo el periodo sofístico»[19]. La enseñanza de la retórica, que todos cultivaban, consistía en mostrar al discípulo la posibilidad de esgrimir argumentos opuestos en relación con cualquier asunto. Hay un pequeño tratado, conservado en los manuscritos de Sexto Empírico, que se conoce con el nombre de *Díssoi Lógoi* o *Discursos* o *Razonamientos dobles*. Se trata de una obra anónima, de fecha incierta, tal vez escrita en torno al año 400 a.C., que comienza afirmando que «los filósofos pronuncian discursos dobles sobre el bien y el mal». Su método consiste en exponer argumentos opuestos sobre diversas nociones como lo bello y lo feo, la verdad o la justicia. Independientemente de su escaso

16. Cf. Dupréel (1948) pp. 397-398.
17. Cf. Guthrie (1988) p. 57.
18. Cf. Untersteiner (1996) p. XXII.
19. Cf. Kerferd (1981) p. 85.

mérito literario y filosófico, probablemente proporciona una idea muy ajustada del modo en que los sofistas solían enjuiciar retóricamente un tema, enseñando a sus alumnos a buscar argumentos opuestos en relación con cualquier cuestión que tuvieran que debatir. Aquellos que estuvieran interesados en emprender una carrera política encontrarían en la enseñanza de los sofistas poderosos instrumentos para defender sus puntos de vista en la Asamblea o en un tribunal. Aprenderían a oponerse a cualquier argumento esgrimido por el adversario o a defender sus intereses con todo un arsenal de instrumentos, que abarcaban desde aspectos meramente formales, como los argumentos lógicos empleados o el orden en que hay que desplegar los diversos elementos del discurso, hasta otros aspectos literarios, como el uso de las diferentes figuras retóricas, o incluso reflexiones y análisis psicológicos de la conducta humana que permitieran afrontar con éxito su defensa o la acusación de un rival político[20].

A la vista de la falta de homogeneidad filosófica que presenta el movimiento sofístico, hay que preguntarse si es posible una ubicación de este en la historia de la filosofía que responda a caracteres precisos. Cicerón dijo que «Sócrates había sido el primero que bajó la filosofía del cielo, la situó en las ciudades, la introdujo en las casas y la obligó a tratar de la vida y las costumbres así como del bien y el mal» (cf. *Tusculanae quaestiones* V 10-11). La afirmación de Cicerón habría que extenderla a los sofistas, porque tanto Sócrates como ellos inauguran una nueva etapa antropológica en la filosofía griega. No podemos caer en simplificaciones esquemáticas, porque también los presocráticos trataron del hombre y hubo sofistas interesados en abordar cuestiones cosmológicas como los filósofos que les precedieron. No obstante, parece haber acuerdo mayoritario en que los sofistas otorgan al hombre un lugar fundamental que anteriormente no había alcanzado. Sería erróneo pensar que los presocráticos eran solo filósofos de la naturaleza, como Aristóteles tiende a presentarlos, pero, como nos recuerda Fränkel, para ellos «el hombre es todavía un fragmento de la naturaleza», mientras que «solo a partir de los sofistas y de Sócrates se considera el hombre como el único ser que se mueve en un mundo específico»[21].

Este cambio de orientación no debe impedirnos reconocer su deuda con los presocráticos y tomar nota de las líneas de continuidad que existen entre ellos

20. Sobre todo este amplio arsenal de instrumentos, véase el interesante resumen de Broadie (2003) pp. 74-75.

21. Cf. Fränkel (1993) p. 246.

y los sofistas[22]. Los filósofos presocráticos partían de un principio o *arché*, que identificaban como el fundamento a partir del cual se había engendrado todo lo real. En el marco de un planteamiento evolucionista, intentaban explicar el origen del mundo (*cosmogonía*), a continuación el surgimiento del hombre (*antropogonía*) y, finalmente, el origen de la sociedad (*politogonía*), utilizando principios meramente racionales que dejaban de lado el mundo de los mitos y ofrecían una imagen meramente naturalista de todos los fenómenos cosmológicos[23]. Los sofistas heredan esta ciencia de la naturaleza característica del racionalismo jónico[24], pero ellos estaban más interesados en el mundo creado por el hombre, porque se dieron cuenta de que el ciudadano no vive inmerso en el ser del que habían tratado Parménides y los eléatas ni en la *phýsis* cuyos principios habían investigado los filósofos jonios. Es posible que el cambio de rumbo esté relacionado también en cierta medida con la crisis y el agotamiento de esa filosofía de la naturaleza. Para los sofistas el interés fundamental estaba en las costumbres y las leyes, en el lenguaje y la gramática, en la retórica y los mecanismos de persuasión de los que depende la vida en sociedad, de manera que podríamos decir sin más que los sofistas fueron los filósofos de la cultura[25].

Se han propuesto muchas causas como factores determinantes del cambio de rumbo que tuvo lugar en la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo V a. C. Los contactos con otros pueblos, facilitados por el auge de la navegación, la colonización o simplemente por la guerra, suministraron un amplio material de diversidad etnológica, lo cual constituyó un estímulo indudable para la reflexión sobre la cultura y las leyes. Como dijo Popper[26], los sofistas vieron que había que distinguir el medio natural y el medio social en el que vive el hombre, porque la «mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran naturales». Heródoto, que es contemporáneo de los sofistas, al constatar las diferencias de costumbres que hay en el mundo, cuenta en su *Historia* (cf. III 38) que «cada pueblo cree firmemente que las suyas son las mejores» (cf. III 38) y concluye diciendo que Píndaro estuvo acertado cuando afirmaba que la «ley es la reina de todas las cosas». Indepen-

22. Cf. Nestle (1975) p. 113.
23. Cf. Naddaf (1992) p. 2 ss.
24. Cf. Guthrie (1988) p. 26, 55; Naddaf (1992) pp. 302-303.
25. Cf. Calvo (1986) p. 67 ss.
26. Cf. Popper (1981) p. 67.

dientemente de cuál fuera su actitud ante la ley[27], parece claro que observaciones como las que él transmite proporcionaron argumentos en favor de la relatividad de las leyes y costumbres.

Pero no cabe duda de que el factor más importante para la existencia de la sofística fueron los cambios sociales y políticos que acontecieron en los estados griegos. Según el testimonio de Cicerón (cf. *Bruto* 46.1), Aristóteles atribuyó la primera redacción de los manuales de retórica, debida a Corax y Tisias, a los pleitos que tuvieron lugar en Sicilia después de la expulsión de los tiranos y el establecimiento de la democracia. La democratización del sistema político se dio en muchas ciudades, pero fue especialmente en Atenas donde alcanzó, con las reformas de Efialtes y Pericles (a partir del 462-461 a. C), una mayor amplitud. Ahora se abría la posibilidad de la carrera política para una gran mayoría de ciudadanos, que tenían que participar en la vida pública para defender sus propuestas en la Asamblea y el Consejo, o debían intervenir personalmente en los Tribunales de Justicia. Para ello, era necesario adquirir una cultura amplia y cultivar el arte de la palabra, que era el instrumento principal para abrirse paso en las instituciones de la democracia. Después de las Guerras con los Persas, Atenas se convirtió en la potencia hegemónica de la Confederación de Delos y Pericles decidió emplear los recursos económicos que le llegaban de sus aliados en el engrandecimiento de la ciudad. En torno a su figura se constituyó un círculo de artistas e intelectuales venidos de todas partes de Grecia: a este entorno pertenecían grandes artistas y escultores como Fidias o Hipódamo de Mileto, filósofos como Anaxágoras de Clazómenas o Arquelao y sofistas como Protágoras de Abdera. Este último fue el encargado de redactar la constitución de Turios, una colonia ateniense fundada en torno al año 444 a. C. (cf. 80A1 DK). Los testimonios lo presentan discutiendo con Pericles un día entero para esclarecer a quién había que atribuir la responsabilidad de la muerte de una persona que había resultado herida por una jabalina (cf. 80A10 DK). Pericles había proclamado en su famosa *Oración fúnebre* que Atenas era una «ciudad abierta a todos» (*pólis koinḗ*, cf. Tucídides II 39) y había dicho que el régimen político ateniense no consideraba «las palabras un perjuicio para la acción» (cf. II 40), de manera que podía presentarse ante todas las demás ciudades, por su estilo de vida, su cultura superior y el patronazgo de las artes, como una auténtica «escuela de Grecia» (cf. II 41). No tiene nada

27. Cf., sobre este punto, Lesky (1985) p. 353.

de extraño que la Atenas de Pericles se convirtiera, pues, en un centro donde acudían intelectuales de todas las partes de Grecia alentados por la libertad de pensamiento y el auge de la democracia que la ciudad había experimentado. En el *Protágoras* de Platón, aparecen congregados en la casa del rico Calias no solo Protágoras, sino Pródico de Ceos e Hipias de Élide junto a los hijos de Pericles y otros jóvenes de las más importantes familias atenienses.

Los sofistas eran además, por otra parte, figuras reconocidas en sus ciudades de origen y, en numerosas ocasiones, actuaron de embajadores en Atenas para la defensa de sus estados respectivos. Pródico, Hipias y el mismo Gorgias estuvieron allí en representación de sus ciudades. Este último, en el año 427 a. C., acudió como embajador a Atenas para solicitar ayuda en el conflicto de Leontinos con Siracusa, y, según el testimonio de Diodoro (cf. 82A4 DK), «con lo llamativo de su dicción, impresionó a los atenienses, que eran gente cultivada y amante de los discursos». En Atenas los sofistas coincidieron no solo con los filósofos más importantes de Grecia, sino también con historiadores como Heródoto y Tucídides y con los grandes autores de la tragedia y la comedia, como Sófocles, Eurípides y Aristófanes. Aunque son muy pocos los que proceden de Atenas, como Antifonte o Critias, se trata de figuras ligadas al ambiente cultural creado por el régimen de Pericles, que actuó como catalizador de este movimiento cuyas raíces estaban también en la poesía y en la filosofía cultivadas en otras muchas ciudades griegas. Para muchos de sus contemporáneos, los sofistas no se distinguían de los filósofos, porque unos y otros formaban parte del mismo movimiento ilustrado empeñado en sustituir las viejas creencias de la tradición por otras mejor fundadas racionalmente. Sin embargo, lleva razón Jaeger[28] cuando dice que sería un error de perspectiva colocar a los maestros de *aretḗ* al lado de pensadores como Anaximandro, Parménides o Heráclito, porque ellos vienen a satisfacer necesidades que no son de orden teórico, sino estrictamente práctico: «la sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e «historia» de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social»[29].

28. Cf. Jaeger (1971) p. 270.
29. *Ibid.*, p. 273.

2. La antítesis naturaleza/convención

El examen de las relaciones entre naturaleza (*phýsis*) y convención (*nómos*) es uno de los temas que están universalmente presentes en las reflexiones de los sofistas, aunque no es privativo de ellos, porque se trata de una cuestión que fue debatida en la filosofía de la naturaleza y en la medicina, y aparece con frecuencia tanto en la historia como en la tragedia y la comedia. *Phýsis* significa, efectivamente, «naturaleza», mientras que *nómos* tiene el significado de «ley» y «costumbre». En un principio, no se trata de términos contrapuestos en el sistema lingüístico griego. Sin embargo, en esta época a la que pertenecen los sofistas, llegaron a serlo, porque el término *nómos* hacía referencia al mundo de la cultura creado por el hombre, frente a la realidad en sí de las cosas, que es independiente de las creencias o las costumbres humanas. En el ámbito filosófico, que es el que nos interesa aquí principalmente, la distinción se fundó en la oposición de la ontología eleática a la cosmovisión de sentido común. La antítesis establecida por Parménides entre verdad y opinión (*dóxa*), es decir, entre la concepción filosófica de la realidad y el mundo de las apariencias, se transfirió de la *dóxa* al *nómos*. De esta forma, Empédocles (cf. 31B9 DK) que rechaza, como Anaxágoras (cf. 59B17 DK), en virtud de principios ontológicos, el lenguaje de la generación y destrucción del ser, afirma que se acomoda a estos términos por seguir «la costumbre» (*nómos*). Y Demócrito en un conocido fragmento (cf. 68B125 DK), que muestra ya las influencias de la sofística, dijo que el color, lo dulce y lo salado existían «por convención» (*nómos*), porque «en realidad (*eteêi*) solo existen los átomos y el vacío». Algunos especialistas (Guthrie) creen que su primera formulación es debida a Arquelao (cf. 60A2 DK; cf. Diógenes Laercio II 16), que era discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates; otros (Heinimann), por el contrario, la atribuyen al tratado del corpus hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*.

La distinción entre lo que es debido a la naturaleza o a la cultura no fue obstáculo, sin embargo, para que se reconociera la posibilidad de una transferencia de uno a otro orden. En este punto, Demócrito parece coincidir con los tratados hipocráticos. El filósofo de Abdera afirma (cf. 68B33 DK) que «la naturaleza y la enseñanza son semejantes», porque «la enseñanza transforma al hombre y, al transformarlo, obra al modo de la naturaleza». De este modo, el *nómos* o la cultura, en sentido general, crea una segunda naturaleza que perfecciona y beneficia al hombre. Por eso no nos sorprende la afirmación de Demócrito cuando

dice que «el propósito de la ley (*nómos*) es favorecer la vida de los hombres y que puede lograrlo cuando ellos mismos desean que les vaya bien» (cf. 68B248 DK). El tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares* (cf. 14.2 ss.) se refiere a pueblos que difieren mucho del griego «por la naturaleza o la costumbre» y habla de prácticas que agrandaban la cabeza en un principio «por la compulsión» debida al *nómos*, hasta que estas acaban incorporando tal característica «en la naturaleza», y entonces la costumbre deja de ser un factor que obre «por la fuerza» (*anagkázein*). La distinción entre ambos órdenes no significaba, por tanto, necesariamente oposición. Sin embargo, lo específico de los sofistas es que utilizan estos conceptos como un instrumento crítico de análisis en el ámbito de las leyes y costumbres de la polis. También aquí vamos a encontrar muchas divergencias, ya que hay pensadores como Protágoras, que contemplan el *nómos* como un factor que viene a cooperar con la *phýsis,* al perfeccionarla e introducir en este orden las normas y reglas de conducta que hacen posible la vida en común, mientras que otras figuras, como Antifonte y Calicles, ven las leyes del estado como una esclavitud a la que la naturaleza tiene que someterse por la mera compulsión exterior.

2.1. *Protágoras*

En el *Protágoras* de Platón (cf. 319a ss.), Sócrates defiende irónicamente la tesis de que la virtud no puede transmitirse por medio de la enseñanza. No debemos olvidar que la enseñanza de la *aretḗ* coincide en Protágoras, según reconoce en el diálogo (cf. 319a), con la transmisión de todas aquellas cualidades que van ligadas al arte de la política. La tesis de Sócrates, adoptada solo a efectos estratégicos, se basa en dos razones. Por un lado, cuando se trata de un arte (*téchnē*), estamos ante cosas que pueden enseñarse y aprenderse (cf. 319c) y, en consecuencia, forman parte de especialidades profesionales que dominan solo los expertos correspondientes. Por esta razón, arguye Sócrates, en la Asamblea no puede opinar cualquiera acerca de una materia que es competencia profesional de un experto, mientras que, en las cosas de la política, los procedimientos democráticos atenienses permiten que cualquiera pueda tomar la palabra y aconsejar a sus conciudadanos. Eso significa que los atenienses no creen que la política sea un arte ni que solo pueda ejercerse tras un aprendizaje profesional específico. En segundo lugar, está el hecho de que estadistas de renombre no pueden transmitir

su «arte» a los hijos como hacen otros especialistas en su profesión. Con estas objeciones Sócrates sitúa a Protágoras ante un dilema de difícil escapatoria, porque (a) si Protágoras admite que la política es un arte al modo en que la concibe Sócrates, restaría legitimidad a la democracia ateniense. Esta se basaba precisamente, como había sostenido Pericles (Tucídides II 40), en el principio de que los ciudadanos podían dedicarse a la vez a lo privado y a lo público «sin que les faltaran los conocimientos» necesarios para desempeñar sus tareas políticas, porque estas, salvo en casos muy específicos, no se consideraban patrimonio exclusivo de expertos. Sin embargo, (b) si Protágoras admitía que la virtud o el arte de la política no consistía en conocimientos específicos que debieran transmitirse por medio de la enseñanza, quedaría en entredicho su profesión como «profesor de educación y virtud» (cf. *Prot.* 349a).

En el diálogo de Platón, Protágoras narra un mito sobre el origen de la sociedad que con toda probabilidad describe sus propias ideas sobre este tema[30]. Muchos especialistas han pensado que Platón extrajo el contenido de este relato de una obra del propio Protágoras, bien de un escrito titulado *Sobre la condición originaria*[31] o bien de *La verdad*[32]. El sofista de Abdera elige el mito porque es «más agradable» (cf. *Prot.* 320c6-7) que el discurso racional, pero está claro que se trata de una forma meramente literaria del pensamiento, que puede traducirse punto por punto a conceptos puramente filosóficos. Protágoras habla en el mito de la intervención de los dioses, pero sabemos que él era en realidad un agnóstico que se había atrevido a expresar la imposibilidad de pronunciarse sobre su existencia (cf. 80B4 DK). El mito describe el momento en que debían nacer todas las especies de seres vivos. Los dioses encargaron a Epimeteo y a Prometeo que hicieran el reparto de las «facultades» necesarias para sobrevivir. El primero se encargó de ello, pero realizó su tarea de manera imperfecta, porque repartió todos los dones que la naturaleza otorga a las diversas especies para su supervivencia y, en cambio, se olvidó del hombre. Este había quedado desprovisto de todo lo necesario para poder vivir y estaba «desnudo y descalzo, a la intemperie e inerme» (cf. *Prot.* 321c5-6). Es muy posible que el contraste entre la deficiente condición orgánica del hombre y la dotación natural de que gozan los animales haya estado presente

30. Cf. Untersteiner (1996) p. 106 n. 24.

31. Cf. Guthrie (1988) p. 72. Diógenes le atribuye una obra con este título en su catálogo de obras (80A1 DK).

32. Cf. Untersteiner (1996) p. 21.

en los escritos *peri phýseōs*. Según Aristóteles (cf. *PA* IV 10, 687a7 = 59A102 DK), Anaxágoras había sostenido que el hombre es más inteligente que los animales por tener manos y que estas constituían en realidad un instrumento. El mito sigue una línea que había sido cultivada en la investigación racional de la naturaleza desde Anaximandro en adelante. En contra de las creencias religiosas que situaban al comienzo de la historia de la humanidad una edad de oro, los escritos *Sobre la naturaleza*, elaborados por estos filósofos, efectivamente, contemplaban la evolución del hombre de una manera optimista como progreso a partir de una situación de indigencia y escasez de recursos naturales. Las teorías filosóficas habían suprimido la intervención de los dioses en los procesos naturales y esto había hecho nacer la fe en el hombre. La cultura y la civilización aparecen ahora como un triunfo de la razón sobre la necesidad, logrado por la humanidad gracias a sus propias fuerzas ante una naturaleza adversa. Este espíritu de optimismo ilustrado, que se halla tanto en la filosofía como en el teatro (cf. sobre todo el célebre coro de la *Antígona* de Sófocles), es el que se expresa aquí en esta versión de Prometeo ofrecida por el mito de Protágoras[33].

El relato distingue dos momentos en la historia del hombre, pero cuando traducimos el mito a un discurso meramente racional, al suprimir su carácter diacrónico, comprendemos que se trata en realidad de dos aspectos diferentes, pero complementarios e igualmente necesarios de la naturaleza humana. En primer lugar, está la intervención de Prometeo, que robó el fuego y lo donó a los hombres. Prometeo buscaba «una salvación para el hombre» (cf. *Prot.* 321c8) y la halló en la razón, porque tal es lo que significa en realidad «la sabiduría técnica» (*éntechnos sophía*, cf. 321d1) que el fuego hacía posible. Este primer episodio de la historia natural del hombre representa lo que hoy llamaríamos la razón instrumental. Gracias a esta dimensión técnica del saber «se producen los recursos necesarios para la vida humana» (cf. 321e-322a): casas, vestidos, calzados y alimentos. Protágoras ubica también aquí el dominio del lenguaje articulado, porque, en esta capacidad, interviene «el arte o la técnica» que permite al hombre distinguir «voces y nombres» (cf. 322a6). El hombre se convierte, en definitiva, gracias a la razón, en un ser que participa «de un destino divino» (*theía moîra*, cf. 322a3) y esta conciencia de su especificidad le permite ser el primer animal que cree en los dioses. Pero el dominio de la técnica y las artes representan para Pro-

33. Cf. García Gual (1980) pp. 47-68.

tágoras una dimensión individual del saber, de una razón meramente instrumental, en la que no estaba incluida «la sabiduría política» poseída por Zeus. Como consecuencia de ello, aunque los hombres lograban satisfacer sus necesidades con estos recursos, no podían sobrevivir. A pesar de estar en posesión de «la técnica productiva» (cf. 322b3), «vivían dispersos y no existían ciudades». Intentaban fundarlas para protegerse, pero en cuanto se reunían «cometían injusticias unos contra otros» (cf. 322b).

El segundo episodio viene determinado por la intervención de Zeus. Al ver que los hombres sucumbían en su lucha contra las fieras, decidió enviarles «el pudor y la justicia» (*aidṓs kaì díkē*, cf. 322c2) «para que hubiera orden en las ciudades y lazos creadores de amistad». A la pregunta de Hermes sobre cómo tenía que distribuir estos dones, Zeus le responde que han de llegar a todos, porque de otra forma no «se crearían ciudades». De manera que el relato de Protágoras hace hincapié una vez más en la diferencia que existe entre el carácter instrumental de la razón y su dimensión moral. Las técnicas son otorgadas solo a los especialistas y se sigue el criterio de que un médico, por ejemplo, es suficiente para muchos hombres, pero estas cualidades que hacen posible la vida en comunidad han de repartirse a todos. La condición moral del hombre es un aspecto de su naturaleza racional, que, a diferencia de lo que ocurre con las técnicas y las ciencias, se desarrolla comunitariamente y ha de estar presente en todos ellos. Aunque la epistemología de Protágoras puede interpretarse, como veremos, en el sentido de un relativismo individualista que convierte a cada hombre en medida de todas las cosas, esta doctrina no le impedía reconocer que existe una dimensión comunitaria en la racionalidad humana sin la cual es imposible la vida en sociedad. Pero en esta distinción que el mito establece entre razón técnica y razón moral, se halla, por otra parte, el fundamento de la democracia griega. Todos los ciudadanos, independientemente de su oficio y de su competencia profesional, están llamados a participar en la gestión de la vida pública. Considerando el caso de Protágoras, con su fe en el hombre y en las posibilidades de la razón para ordenar la vida en comunidad, podría decirse en verdad que «Pericles no hace más que trasponer a la práctica la teoría política de la Ilustración»[34].

Zeus transmite a Hermes la orden de imponer «una ley» (*nómos*, cf. 322d4) a los hombres: «a quien no sea capaz de participar en el pudor y la justicia deben

34. Cf. Rodríguez Adrados (1980) p. 161.

matarlo como si fuera una plaga de la ciudad». La ley es necesaria para la supervivencia de la especie, de manera que, a pesar de la actitud convencionalista que, con toda seguridad, hay que atribuir a Protágoras, no hay en él oposición entre *phýsis* y *nómos*. Las normas que una ciudad se otorga a sí misma son justas solo porque la sociedad así lo ha determinado y mientras esta lo considere oportuno (cf. *Teet*. 167c). En realidad, las leyes positivas, que tienen una validez sujeta a circunstancias de tiempo y lugar, no pueden considerarse fundadas en la naturaleza ni en un orden invariable e inmutable. Pero los hombres deben respetar el ordenamiento legal de su ciudad, porque sin este, con una naturaleza desprovista de estas leyes que nacen del sentido moral y la justicia, no es posible la vida en la ciudad. La ley perfecciona la naturaleza, ya que, sin tales normas, los hombres son incapaces de convivir y, «al cometer injusticias los unos contra los otros», perecerían irremisiblemente. De esta forma, Protágoras es un claro defensor del *nómos*[35] y, en la situación dramática del diálogo escrito por Platón, parece estar haciendo un guiño de crítica a Hipias[36], que más adelante habla de la ley como «un tirano de los hombres» (cf. *Prot.* 337d2). La respuesta de Protágoras a la visión idílica de la naturaleza humana que tenían algunos sofistas consiste en afirmar el orden del *nómos* y la cultura como el único estado en que es posible la vida humana.

En la explicación posterior del mito de Prometeo, Protágoras completa su respuesta a Sócrates con una visión que integra la naturaleza y la ley en un mismo esquema unitario de la vida en sociedad. La democracia se basa en esta visión igualitaria de la naturaleza humana que considera capaces a todos los ciudadanos, porque todos participan de «la justicia y la moderación» (cf. 323a1-2) en la medida en que se requiere para ello. Ahora bien, la virtud o el arte de la política no se posee «de forma espontánea» o «por naturaleza» (cf. 323c5-6), sino que se desarrolla gracias a la «atención, el ejercicio y la enseñanza» (cf. 323d6-7). Precisamente así es como Protágoras justifica su condición de «maestro de virtud», porque él forma parte de un proceso educativo que comienza en la familia y en la escuela, y continúa luego en la ciudad, cuando esta nos obliga a «aprender sus leyes y a vivir de acuerdo con el ejemplo que estas nos proporcionan» (cf. 326c). Protágoras ofrece en este contexto una teoría ilustrada de la pena que imponen

35. Cf. Kerferd (1981) p. 126.
36. Cf. Untersteiner (1996) p. 110 n. 46.

las leyes (cf. 324a-c), cuyo sentido no es una venganza irracional, por haber causado un daño que ya es irreparable, sino que se basa en la ejemplaridad del castigo que sirve a quien ha delinquido y a los demás para que no cometan injusticia en el futuro. Este concepto del castigo como regeneración del culpable significa que la sociedad considera que «la virtud es enseñable» (cf. 324b6).

Por otra parte, la educación tiene también unos límites que vienen determinados por las condiciones naturales del sujeto que se somete a la instrucción. Con ello, Protágoras respondía a otra de las objeciones socráticas en la versión de su teoría que nos ha legado Platón. No hay que sorprenderse si de padres ilustres salen hijos mediocres, que no están a la altura de sus progenitores, como le ocurría a Pericles con sus hijos, porque la enseñanza actúa sobre una base que proporciona la naturaleza de cada individuo y esta registra notables diferencias entre unos y otros. Sin embargo, cuando el hombre somete su naturaleza a los efectos de la educación y la cultura, por muy pobre que sea el resultado, siempre es extraordinariamente superior al que encontraríamos en unos «salvajes» que no hubieran conocido «educación, tribunales ni leyes u obligación alguna que los hubiera forzado a ocuparse continuamente de la virtud» (cf. 327d1-3).

2.2. *Otros defensores del nómos*

Protágoras no estuvo solo ni mucho menos en esta defensa de la ley, pues la encontramos en la filosofía de Demócrito (cf. 68B 181, 245, 248 DK), en los discursos de Pericles (Tucídides II 37), en la historia (Heródoto VII 104.16-17; Tucídides III 84) y en la retórica (cf. Isócrates, *Nicocles* 6)[37]. En un discurso procedente del corpus demosténico (cf. *Contra Aristogitón* I 15), en línea con los argumentos de Protágoras, la naturaleza aparece como algo «desordenado» (*átaktos*) y «particular» (*ídion*), mientras que las leyes representan, por el contrario, un factor «común a todos» (cf. *Contra Aristogitón* I 15-16)[38], que civiliza al hombre y lo aparta de «una vida que no diferiría en nada de la que tienen las bestias» (*Contra Aristogitón* I 20). Ya sea «un don de los dioses», «una doctrina de hombres prudentes» o «una convención establecida de común acuerdo por la ciudad»

37. Cf. Guthrie (1988) pp. 77-87.
38. Cf. Eurípides, *Suplicantes* 430-431.

(*Contra Aristogitón* I 16), la ley es un factor de progreso que constriñe la naturaleza o la perfecciona al hacerla compatible con la vida en sociedad. Algunos especialistas han visto en estas expresiones la influencia de autores muy posteriores[39], por lo que habría que atribuir al discurso una fecha más tardía, e incluso una visión contradictoria del origen de la ley, que mezcla factores incompatibles entre sí[40]. Pero, como indicó Guthrie, «para un ateniense del s. V, que aún respetaba las tradiciones de su raza, la ley justa era un regalo de la providencia, vehiculado a través de las decisiones de sabios hombres de estado, y ratificado por el consenso de toda la ciudad»[41]. Ya proceda de finales del s.V, como propuso Pohlenz, que lo consideraba un discurso *Anónimo sobre las leyes*, o pertenezca al s. IV a. C., el escrito revela «la amplitud del movimiento de pensamiento»[42] desencadenado por las reflexiones sofísticas sobre la convencionalidad de las leyes.

Especialmente ilustrativo en la defensa de la ley es también el *Anónimo de Jámblico*. Se trata de un pequeño tratado contenido en el *Protréptico* del autor neoplatónico Jámblico, en el que F. Blass creyó encontrar extractos procedentes de un escrito de finales del s. V o principios del s. IV a. C. Blass lo atribuyó a Antifonte y, después de él, diferentes especialistas lo han asignado a otros muchos autores, como Critias, Hipias o Demócrito, aunque permanecen hoy las dudas sobre su autoría. Encontramos en esta obra una defensa de la ley en términos muy parecidos a los que hemos visto en el relato de Protágoras. En primer lugar, el tratado sostiene que «los hombres nacieron incapaces por naturaleza de vivir aislados» (cf. 89 fr. 6 DK). La necesidad (*anágkē*) determinó que tuvieran que reunirse e inventar toda una serie de recursos técnicos para sobrevivir. En segundo lugar, el autor subraya el papel ineludible de la ley, porque «no es posible que los hombres puedan convivir y que su existencia tenga lugar en ausencia de leyes (*anomía*)». Quizás lo más destacable es el intento de superar la antítesis *nómos/ phýsis,* como puede comprobarse en las siguientes palabras:

> Así pues, por la necesidad de todas estas circunstancias, la ley y lo justo reinan entre los hombres y de ninguna manera podrían subvertirse, porque han sido establecidos con fuerza por la naturaleza (*phýsei*) (89 fr. 6.1 DK).

39. Cf. Gigante (1993) pp. 277-278.
40. Cf. Untersteiner (1996) p. 512.
41. Cf. Guthrie (1988) p. 87; cf. también Kerferd (1981) p. 128.
42. Cf. De Romilly (1997) p. 176.

A primera vista, diríamos que el texto va más allá de las posiciones de Protágoras. Ambos coinciden en la necesidad de la ley para la naturaleza humana, porque, como repite el *Anónimo de Jámblico*, «no es posible que los hombres puedan vivir sin las leyes y la justicia» (cf. 89 fr. 6.13 DK). El autor habla de la ley como si se tratara de una compulsión establecida «por la naturaleza» misma y como si hubiera mucho menos espacio para la convención y el arbitrio de los hombres de lo que era posible en la doctrina de Protágoras[43]. No obstante, parece fuera de toda duda su proximidad a la posición del Abderita[44] y su distancia de doctrinas, como las de Hipias, que veían en la ley «un tirano de los hombres»[45]. Precisamente, lo que sostiene el autor es que «la tiranía no se produce de otra cosa más que de la ausencia de la ley» (cf. 89 fr. 7.12 DK), ya que cuando «la justicia y la ley abandonan al pueblo, la administración y la custodia de estas se transfieren a uno solo» (cf. 89 fr. 7.14 DK). La ley era, en general, para los griegos una garantía de la racionalidad del sistema político y una defensa de la libertad de los ciudadanos contra las arbitrariedades del poder personal. Eurípides, a quien se considera el poeta de la Ilustración, afirmó en las *Suplicantes* (v. 429) que «nadie es más hostil a la ciudad que el tirano», porque con él no hay «leyes comunes» (vv. 430-431), sino una persona que se apodera de estas en beneficio propio. «Ya no hay entonces equidad alguna», dice Eurípides, «mientras que, cuando hay leyes escritas, el débil y el poderoso disfrutan de una justicia igual» (vv. 432-434).

Hasta ahora, hemos hecho referencia a los defensores de la ley. Pero entre ellos existen diferencias, desde el amplio margen dentro de la naturaleza que hay en Protágoras para la convencionalidad de la ley hasta la posición del *Anónimo de Jámblico,* que aboga prácticamente por la reconciliación del *nómos* con la *phýsis* disolviendo esta antítesis. Pero la tónica general dentro de este grupo es la defensa de la ley, porque sin la restricción que impone a la naturaleza del hombre, la vida no sería posible para la especie humana o se trataría de una «vida bestial entregada a la fuerza». Esta última expresión pertenece a Critias (cf. 88B25 DK), si podemos aceptar, como se viene haciendo tradicionalmente[46], la atribución del *Sísifo* a este personaje, involucrado en la reacción antidemocrática que tuvo lugar, con resultados sangrientos, en la revolución oligárquica del año 404 a. C. Con

43. Cf. Gigante (1993) p. 182.
44. Cf. Nestle (1975) p. 143; Guthrie (1988) p. 81.
45. Cf., no obstante, Untersteiner (1996) p. 431.
46. Cf., en contra, Kerferd (1981) p. 171.

matices diferentes, la defensa de la ley cubre un amplio espectro de posiciones políticas, que van desde el mismo Protágoras, cercano a los círculos de poder del régimen de Pericles, hasta el partido oligárquico que quería acabar con este sistema político. Aquí habría que ubicar también la posición de los que defienden, como Isócrates, una democracia moderada basada en «la antigua constitución» (*pátrios politeía*), aunque él mismo no utilice esta expresión.

2.3. *Los defensores de la phýsis. Hipias*

Pero en la controversia *phýsis/nómos* la naturaleza también tuvo sus defensores. Ya hemos citado la actitud del sofista Hipias de Élide. En el *Protágoras* de Platón, interviene para dirigirse a una congregación de hombres que eran extranjeros en Atenas, porque procedían como él de otros estados griegos, y pronuncia las siguientes palabras:

> A los que estáis aquí presentes yo os considero parientes y allegados, ciudadanos todos por naturaleza ya que no por ley, pues lo semejante es pariente por naturaleza de lo semejante, pero la ley, que es un tirano de los hombres, impone muchas cosas en contra de la naturaleza (*Prot*. 337c7-d3 = 86C1 DK).

La oposición *phýsis/nómos* es interpretada aquí a otra luz, porque se contempla la ley positiva de cada estado como un elemento que contraviene la igualdad natural de los hombres e introduce entre ellos barreras que los separan y los enfrentan inútilmente. La cuestión está en dilucidar hasta dónde llegaba este cosmopolitismo de Hipias. En la escena del *Protágoras*, se dirige a personas que, aunque eran extranjeros en Atenas, formaban parte de la comunidad griega. Algunos especialistas[47] han querido limitar, pues, el alcance de su cosmopolitismo reduciéndolo al ámbito de un ideal panhelénico cuya defensa era frecuente entre los sofistas (cf. Gorgias 82B5b DK). Pero es posible que la crítica del *nómos* en Hipias vaya más allá, como sugiere el uso de esta antítesis en otros autores[48], y que haya sido el iniciador de una corriente cosmopolita y humanitaria que se opone a las leyes de la polis en nombre de una naturaleza concebida desde un

47. Cf. Guthrie (1988) pp. 164-165.
48. Cf. Untersteiner (1996) p. 439.

punto de vista igualitario. Desde luego, en otros casos, la antítesis *phýsis/nómos* constituyó un instrumento crítico para cuestionar distinciones de nacionalidades y razas que se consideraban artificialmente establecidas. En Hipias, se puede ver con claridad que la oposición entre naturaleza y convención se había convertido en un argumento en contra de la legitimidad de la ley positiva. En su diálogo con Sócrates en las *Memorabilia* de Jenofonte (cf. IV 4, 5 ss. = 86A14 DK), Hipias no está dispuesto a aceptar la ecuación entre lo justo (*díkaion*) y lo legal (*nómimon*, IV 4. 12-13). Hay en él una distancia crítica frente a la legislación positiva que se lo impide, porque es consciente de que «se legisla mal» y, «aunque se establece para beneficio <de la ciudad>, algunas veces la perjudica» (cf. *Hip. May.* 284d2-3). El peligro que ello llevaba consigo para el debilitamiento de la moral convencional fue claramente advertido en los círculos conservadores. En la comedia de Aristófanes, cuando aparece en escena el Argumento Peor, «que defiende cosas injustas y refuta al Argumento Mejor» (cf. *Nubes* 884), esgrime «las necesidades de la naturaleza» (v. 1075) para justificar el adulterio, y sostiene que hay que «dejarse llevar por la naturaleza» (*chrô têi phýsei*, cf. v. 1078), para disfrutar de la vida y olvidar las exigencias de la moralidad tradicional.

En la obra de Jenofonte, Hipias aduce contra la supuesta identidad de lo legal y lo justo, propuesta por Sócrates, que «muchas veces aquellos mismos que han establecido las leyes las cambian por considerarlas inadecuadas» (cf. *Memorabilia* IV 4, 14). Añade que no es «serio» que la obediencia a las leyes sea el criterio de lo que es justo. Hipias dice (cf. IV 4. 13) que estas leyes «escritas» son el resultado de un acuerdo o «convenio establecido por los ciudadanos acerca de lo que hay que hacer o dejar de hacer». Frente a la validez temporal y espacialmente limitada que tienen tales leyes, Hipias defiende la existencia de leyes no escritas dotadas de una validez universal, porque se trata de principios «reconocidos de manera invariable en todo lugar» (cf. IV 4. 19). A propuesta de Sócrates, Hipias acepta que, entre estas leyes no escritas, está la necesidad de venerar a los dioses y la de honrar a los padres, pero niega que pueda incluirse también la prohibición del incesto, ya que algunos pueblos adoptan esta práctica. Teniendo en cuenta la oposición establecida por Hipias en el *Protágoras* entre naturaleza y convención, lo más lógico es suponer que estas leyes no escritas están fundadas en la *phýsis* y que el sofista de Élide es, en consecuencia, uno de los primeros defensores conocidos de la existencia del derecho natural. La naturaleza tiene en él un valor normativo que establece leyes dotadas de una validez universal y objetiva frente al

carácter cambiante y cuestionable con que aparecen las leyes del estado. Las leyes no escritas no han podido ser establecidas por los hombres, «porque no habrían podido reunirse todos ni hablar la misma lengua» (cf. IV 4. 19). En la versión dada por Jenofonte, son debidas a los dioses, pero parece claro que Hipias tiene a la vista un derecho natural fundado en una ciencia de «la naturaleza de las cosas» (cf. *Prot*. 337d3-4)[49] y no un código jurídico dotado de un fundamento divino.

Hipias conocía las investigaciones naturalistas, y, en este marco teórico, la *phýsis* era concebida como un sistema autorregulado en el que no hay espacio alguno para una intervención de los dioses. Como ocurre en Antifonte, quien infringe una ley natural acaba encontrando su castigo, porque es la naturaleza misma la que se cobra el pago que el sujeto debe satisfacer por la infracción cometida. Es muy posible que este sea también el caso de Hipias[50]. Tal parece ser la interpretación más obvia de la afirmación recogida por Jenofonte de que «las leyes mismas imponen el castigo al que las transgrede» (cf. *Memorabilia* IV 4, 24). Esto le parece a Hipias un indicio claro de que se trata de «un legislador mejor que el hombre» y, a la postre, solo en este caso aceptaría la ecuación socrática de la identidad entre lo justo y lo legal. Pero, a juzgar por su intervención en el *Protágoras*, ese legislador no puede ser otro más que la naturaleza misma, que está dotada de su propia legalidad, independientemente de los criterios arbitrarios de los hombres. Por tanto, es muy posible que el fundamento divino que atribuye a las leyes no escritas en la obra de Jenofonte sea una concesión de Hipias a la presión dialéctica de Sócrates, lo cual estaría de acuerdo, por otra parte, con la intención que tiene Jenofonte de mostrar el efecto moralizador que este causaba en sus interlocutores (cf. *Memorabilia* IV 4, 25).

Las leyes no escritas se prestan en el espíritu de la época, en el que confluyen elementos doctrinales muy diversos, a interpretaciones divergentes. Si en el caso de Hipias nos inclinamos por considerar que están basadas en un fundamento meramente natural[51], es evidente que en Sófocles la situación es diferente. Antígona, en su enfrentamiento con Creonte, invoca, en contra de sus decretos injustos, «las leyes no escritas e inamovibles de los dioses» (cf. *Antígona* vv. 454-455). Pero su función como instrumento crítico en contra de la legalidad positiva es muy semejante a la que tiene en Hipias. En el caso de Pericles, sobre un

49. Cf. Dupréel (1948) p. 219.
50. Cf. Untersteiner (1996) p. 450 n. 38.
51. Cf., no obstante, Guthrie (1988) pp. 125-126.

fundamento meramente laico[52], las leyes no escritas cumplen otra misión, pues coexisten con la legislación positiva (cf. Tucídides II 37), como un complemento de esta, que no se basa en la coerción penal, sino en la «vergüenza generalizada» que trae a quienes las infringen.

2.4. *Calicles*

La intervención de Calicles en el *Gorgias* (cf. 482e ss.) y los fragmentos de Antifonte procedentes de su escrito *Sobre la verdad* son probablemente los dos textos en los que la antítesis *phýsis/nómos* se formula con mayor precisión conceptual. La crítica de la ley puede hacerse desde presupuestos muy diferentes según se subrayen los rasgos de identidad o, por el contrario, de diferencia y desigualdad que hay en la naturaleza. En el primer caso, la oposición entre naturaleza y convención se interpreta de acuerdo con criterios igualitarios, mientras que, en el segundo, lo que suscita la crítica es, por el contrario, la igualdad artificial que introduce la ley en contra de los derechos del más fuerte. Ya hemos visto que en Hipias se inicia una corriente de tendencia igualitaria y humanitaria que rechaza las diferencias entre nacionalidades como una distinción basada en el *nómos*. El texto de Antifonte, que comentaremos más adelante, independientemente de la filiación ideológica del autor, demuestra que esta antítesis se utilizaba también para cuestionar las diferencias entre nobles y plebeyos o entre griegos y bárbaros (cf. 87B44 col. II DK). En esta misma línea, pueden citarse los nombres de Licofrón y Alcidamante, que pertenecían probablemente a la escuela de Gorgias. Aunque sabemos muy poco del primero, un fragmento de Aristóteles nos transmite la noticia de que, según Licofrón, «de acuerdo con la verdad, no difieren en nada los innobles de los nobles»[53]. Por lo que se refiere a Alcidamante, Aristóteles se refiere a él en la *Retórica* (cf. I 13, 1373b18), precisamente en el contexto de su discusión sobre las leyes no escritas. Estas son, para el Estagirita, las leyes comunes que están basadas en la naturaleza y cita, entre otros ejemplos, la afirmación de Alcidamante de que «Dios dejó a todos los hombres libres y la naturaleza no hizo esclavo a ninguno».

Sin embargo, la antítesis *phýsis/nómos* adopta un sesgo antiigualitario en la versión de Calicles. Se trata de un personaje que solamente aparece en el diálogo

52. Cf. Rodríguez Adrados (1980) p. 223.
53. Cf. *Sobre la Nobleza* Ross 1, Rose 91 = 83A4 DK; véase Vallejo (2005) p. 216.

de Platón, porque, cuando Aristóteles lo cita, deja bien claro que se trata del que figura en el *Gorgias* (cf. *RS* 173a8). Platón lo caracteriza con tal destreza dramática que algunos especialistas lo han considerado una figura histórica[54], mientras que otros han visto en él una máscara tras la que Platón ha querido representar a algún personaje de la época, como Critias o Alcibíades, entre otros muchos que se han propuesto[55]. No se trata de un sofista, porque desprecia «a los que dicen enseñar la *areté*» (cf. *Gorg*. 519e-520a), pero está asociado con ellos. Gorgias se aloja en su casa (cf. 447b) y Calicles admira su dominio del arte retórica (cf. 447a), que desearía aprender para lograr el éxito que ansía en su carrera política recién iniciada (cf. 515a). Aunque no pertenezca propiamente a la sofística, nadie duda de que Calicles defiende ideas de la época que habían recibido la influencia del movimiento sofístico. El contexto de su intervención viene determinado por la discusión que ha tenido lugar anteriormente y en la que Sócrates ha intentado refutar a Polo, haciéndole ver que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Calicles entra en escena para dejar claro que existen dos sentidos del bien y de lo bello, porque «en muchos casos la naturaleza y la ley son opuestas entre sí» (cf. 482e5-6). Pretende desarticular así la estratagema dialéctica de Sócrates, que consistió, a su juicio, en refutar a Polo confundiendo ambos sentidos. Pero, de acuerdo con Calicles, cometer injusticia es peor que sufrirla solo desde el punto de vista de la ley, porque «por naturaleza» es peor sufrirla que cometerla (cf. 483a). «Por naturaleza todo lo que es más feo (*aíschion*) es también peor (*kákion*, 483a8)». Lo que Calicles quiere decir con esto es que la perspectiva de la moral convencional (*vgr*. es más feo cometer injusticia que sufrirla) no coincide con los intereses del individuo, ya que para este es peor sufrir injusticia que cometerla. Los términos «bello» (*kalós*) y «feo» (*aischrón*), tal como fueron utilizados en la discusión entre Polo y Sócrates, expresan aprobación y reprobación social y, en realidad, desde el punto de vista de Polo (cf. 474d), no pueden identificarse sin más respectivamente con lo «bueno» (*agathós*) y lo «malo» (*kakós*), porque los primeros representan la perspectiva de la moral comunitaria, mientras que los segundos expresan para él lo que resulta ventajoso o perjudicial al individuo. La aportación de Calicles, para hacer frente a la argumentación de Sócrates, consiste en afirmar que, frente al significado que aquellos términos (bello, feo) tienen

54. Por ejemplo, Dodds (1990) p. 12; Kerferd (1981) p. 119.
55. Cf. Untersteiner (1996) pp. 522-523 n. 40.

por *nómos,* hay también un sentido «por naturaleza» que es contrario a la moral comunitaria. Lo que hizo Sócrates, a su juicio, fue confundir ambos sentidos y aprovecharse de ello para que su interlocutor incurriera en contradicción. De esta manera, al afirmar que sufrir injusticia es «más bello» que cometerla fue obligado a conceder que era también «mejor».

La moral comunitaria es igualitaria y sostiene que «intentar tener más que los demás es injusto y feo y a esto lo llaman cometer injusticia» (cf. 483c), pero «la ley de la naturaleza» (cf. 483e3) afirma precisamente lo contrario: «lo justo es que el mejor tenga más que el peor y el hombre superior más que el inferior» (cf. 483d1-2). Por tanto, lo más bello desde el punto de vista de la naturaleza es rebelarse contra «todas estas leyes contrarias a la naturaleza» (cf. 484a5) que predican la nivelación y la igualdad de derechos.

Calicles basa su idea de la naturaleza en el comportamiento animal y en el conocimiento que la historia ha proporcionado sobre el derecho que regula las relaciones entre los estados. En ambos dominios, «lo justo» es que «el fuerte domine al débil y tenga más que él» (cf. 483d5-6). Esta es la ley, dice Calicles (cf. 483d6), en la que se basaba Jerjes cuando mandó sus ejércitos contra Grecia. Inevitablemente hay que recordar en este punto el diálogo entre los atenienses y los melios recogido en la obra de Tucídides, para constatar que las palabras de Calicles reflejaban no solo una teoría de influencia sofística sobre la naturaleza de la moral, sino también la experiencia de la realidad social que había proporcionado el imperialismo. Los atenienses, que querían imponer a los melios el abandono de su neutralidad, afirman (cf. Tucídides V 89) que «en el discurso humano lo justo entra en consideración cuando las fuerzas están igualadas», ya que en los demás casos, «los más fuertes hacen lo que está en su poder y los débiles no tienen más remedio que aceptarlo». Se trata de «una ley» (*nómos*) dotada de una validez universal e impuesta «por necesidad natural» (*hypò physeôs anagkaías*), según la cual el más fuerte impone su poder (cf. Tucídides V 105).

La moral comunitaria se basa, para Calicles, en el interés de los «débiles y la multitud» (cf. *Gorg.* 483b5-6), que son «los que, en beneficio de sí mismos, establecen las leyes y prodigan alabanzas y censuras». La prédica socrática le parece propia de una moral «de esclavos», porque no es propio de un hombre dejarse ultrajar impunemente, sino de alguien inferior para quien es «mejor morir que vivir» (cf. 483b2). Toda la moral y las leyes de la polis con su sentido igualitario han sido ideadas como una trampa para domeñar a los hombres superiores a los

que «esclavizamos con hechizos y encantos, diciéndoles que hay que poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo» (cf. 483e-484a):

> Pero yo creo que, si surgiera un hombre con una naturaleza suficientemente poderosa, derribaría, haría pedazos y se quitaría de encima todos nuestros engaños, escritos, sortilegios y encantamientos, y todas esas leyes contrarias a la naturaleza, se rebelaría contra nosotros y nuestro esclavo se mostraría como señor, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza (484a2-b1).

Parece claro que la crítica del *nómos* desde posiciones como la de Calicles está basada en una reacción frente al igualitarismo de la democracia ateniense, que parecía excesivo a los ojos de oligárquicos y conservadores. Calicles es amigo de Andrón (cf. 487c), que estuvo involucrado en la revuelta de los Cuatrocientos y, aunque intente aparentar hipócritamente un desmedido amor al pueblo (cf. 481d-e), su posición es, en realidad, contraria al espíritu de la democracia ateniense. Calicles representa al demagogo sin escrúpulos que cree formar parte de un grupo de elegidos cuya «audacia e inteligencia para el gobierno de la ciudad» (cf. 491c6-7) le da derecho a todo. Desde el punto de vista de Platón, era el peligro que encerraba la enseñanza de los sofistas, porque algunos de estos, como Gorgias, se habían contentado con transmitir un instrumento moralmente neutro como la retórica, sin advertir que, en manos de desaprensivos, podría producir efectos desastrosos sobre la comunidad. Como ha dicho J. de Romilly, «de los viejos maestros prudentes a los jóvenes arrogantes llenos de impaciencia existe una continuidad cuyo punto de ruptura no es fácil de situar»[56]. La crítica del nómos, que se había inspirado en una ideología humanitaria, de acuerdo con Adrados, «había liberado al individuo de una conducta mimética frente a normas prerracionales»[57], pero podía producir también la eliminación de los viejos valores sin sustituirlos por otros que hicieran posible la vida en la polis. Hablando estrictamente, como han sostenido algunos autores[58], no hay inmoralidad, sino «un rechazo del derecho convencional en favor del derecho natural»[59]. Ahora bien, tal como Platón lo presenta en el *Gorgias*, Calicles defiende un concepto irracional de naturaleza humana, ya que para él «lo justo y bello por naturaleza»

56. Cf. De Romilly (1997) p. 164.
57. Cf. Rodríguez Adrados (1980) p. 167.
58. Cf. Dodds (1990) p. 266.
59. Cf. Kerferd (1981) p. 118.

consiste en «permitir que las pasiones se hagan tan grandes como sea posible y no contenerlas», sino «ser capaz de servirlas con valor e inteligencia» (cf. 491e-492a). La «virtud y la felicidad» vienen a identificarse con «la molicie, la incontinencia y el libertinaje» (cf. 492c4-5), mientras que «la justicia y la moderación» no son para él otra cosa que «leyes contrarias a la naturaleza» (cf. 484a). Por eso, a nuestro juicio, en la práctica se incurre en inmoralismo, porque no se ve cómo una moral fundada en tales principios puede articularse con facilidad en la forma de una nueva regulación de la vida en comunidad.

2.5. *Antifonte*

En la crítica del *nómos,* hemos dejado para el final la posición de Antifonte el Sofista. El interés de este autor radica en que estamos ante un texto procedente directamente de la sofística, en el que la antítesis *phýsis/nómos* aparece en un cuadro de oposiciones muy elaborado conceptualmente. Sin embargo, dado el carácter fragmentario del texto, si hay verdaderamente en él una crítica del *nómos*, no está claro que se haga en nombre de una concepción igualitaria de la naturaleza humana, como ha venido pensándose tradicionalmente. La obra de Antifonte ha ganado en importancia filosófica desde que en 1915 y 1922 se descubrieron dos papiros de Oxirrinco con fragmentos procedentes de su obra *Sobre la verdad*, los que luego se añadió alguno más. No obstante, la reconstrucción de estos textos no está exenta de controversias y existen variantes, como veremos, que harían posible una interpretación muy diferente de la que parece más plausible a la vista del texto que figura en los fragmentos de Diels-Kranz (cf. 87B44 A y B DK).

Por otro lado, está igualmente la cuestión de los dos (o tres) Antifontes. Aunque en la Antigüedad no hay noticia de que se haya distinguido entre varios Antifontes, Hermógenes (s. III; cf. 87A2 DK), basándose en las opiniones de Dídimo, un gramático del s. I a. C, distingue al menos dos: uno, Antifonte el Sofista, a quien se atribuye el *Político, Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*, y un Antifonte Orador, autor de las *Tetralogías*, que son una colección de ejercicios retóricos. Las razones que aporta Hermógenes, aun sin descartar que se trate de una misma persona, es que los dos emplearon estilos literarios muy diferentes. Pero los partidarios de distinguir entre estas dos figuras han aducido otras razones de carácter político, porque el orador fue una persona extremadamente conservadora (cf. Tucídides VIII 68, 90), que murió por su participación en la

revuelta oligárquica de los Cuatrocientos, y al Sofista, citado por Jenofonte (cf. *Memorabilia* I 6, 1), en cambio, se le ha atribuido una posición liberal como defensor de posiciones igualitarias en su crítica de las leyes. Por el contrario, los que niegan esta última interpretación de su pensamiento político[60], sostienen que Antifonte de Ramnunte es también el autor del tratado *Sobre la verdad* al que pertenecen los fragmentos a los que vamos a referirnos a continuación.

En estos fragmentos encontramos la oposición *phýsis/nómos* definida en términos muy claros. «La mayor parte de lo que está en concordancia con la ley (*katà nómon*), dice Antifonte (cf. 44a col. II), es hostil a la naturaleza». La naturaleza representa los intereses del individuo[61], mientras que el *nómos* expresa los de la comunidad, de manera que en este punto las diferencias con Protágoras son clarísimas, porque para este los intereses particulares solo pueden garantizarse dentro del marco común de la ley. En cambio, en Antifonte comprobamos que el convencionalismo puede conducir a una ruptura del individuo con la polis. Efectivamente, alguien podría actuar, dice él (cf. 44a col. I), «sirviéndose de la justicia con el mayor provecho» si observara las leyes «ante testigos», pero «si está solo y sin testigos», su provecho dependería de obedecer «las disposiciones de la naturaleza». Al menos desde el punto de vista del individuo, estamos ante una clara devaluación del concepto de justicia[62], que consiste en «no transgredir las disposiciones legales de la ciudad a la que uno pertenece». Independientemente de que este sea el punto de vista de Antifonte o «el del hombre de la calle»[63], lo que pone de relieve su «indagación» (*sképsis*) es que la ley se fundamenta en la coerción social. Esta circunstancia revela otras diferencias fundamentales entre naturaleza y convención, porque si un individuo incumple los preceptos legales, el daño que recibe viene determinado «por la opinión» (*dià dóxan*) de los demás y recibirá un castigo. Pero si su comportamiento pasa desapercibido a los ojos de la sociedad, se verá libre de todo perjuicio. Mientras que si se violenta la naturaleza «más allá de lo posible» (*parà to dynatón*, cf. 44a col. II)[64], el daño es ineludible,

60. Cf., sobre todo, Caizzi (1986) p. 292-3. Solana (2013) p. 325 aboga también en su traducción de los textos por la existencia de un solo personaje. Sobre esta cuestión, véase más abajo p. 90 s. y las notas 156-8.

61. Cf. Caizzi (1986) p. 301 y (2006) p. 326.

62. Cf. Furley (1981) pp. 82-83.

63. Cf. Saunders (1978) pp. 219-220.

64. Sobre la posibilidad de forzar una ley de la naturaleza más allá o «al límite de lo posible», cf. Bieda (2008) p. 28 n. 21.

porque el precepto no obedece a un factor extrínseco, como es el interés social, sino que se funda en su propia constitución. No lo determina la opinión, sino la verdad (*di´alētheían*), con lo cual comprobamos que la antítesis *phýsis/nómos* enlaza el pensamiento político y moral de los sofistas con los términos gnoseológicos fundamentales producidos por la filosofía de la naturaleza (*alētheía/dóxa*).

Además, «<las disposiciones> de las leyes son impuestas (*epítheta*), pero las de la naturaleza son necesarias» (cf. 44a col. I). Y a este cuadro de oposiciones se une el hecho de que los preceptos legales son «convencionales y no naturales», mientras que los de la naturaleza son «naturales y no convencionales» (cf. 44a col. I). De manera que, en resumen, la naturaleza representa lo que es en verdad, lo necesario y lo que tiene un ser por sí, independientemente de los criterios humanos, mientras que la ley debe su existencia a la opinión, tiene un carácter accidental y depende de una convención establecida por los hombres. Si adoptamos el punto de vista del individuo, el texto se pronuncia claramente en favor de la naturaleza, porque respecto a «las ventajas, las establecidas por las leyes son una atadura impuesta a la naturaleza, mientras que las de la naturaleza son libres» (cf. 44a col. IV). Algún comentarista[65] ha sostenido que los preceptos legales pueden ser más o menos útiles al individuo, según el modo en que la legislación vigente se enfrente a la naturaleza. Pero la cuestión es que se trata de una utilidad que produce dolor, porque representa para él un principio restrictivo que nunca puede depararle más ventajas que las que se siguen de obedecer a las demandas de su propia constitución natural. En este punto, la posición de Antifonte parece muy cercana al hedonismo que Platón atribuye a Calicles, porque el placer es el criterio de lo naturalmente adecuado: «lo que produce dolor no es más conveniente que lo placentero» (cf. 44a col. IV).

Hasta aquí hemos procurado atenernos a los hechos de lo enunciado en el texto. Ahora bien, en cuanto entramos en valoraciones, encontramos lecturas muy diferentes, porque el estado fragmentario del texto deja muchas cuestiones sin aclarar. Una primera interpretación consistiría en presentar a Antifonte como un defensor de la naturaleza que critica las leyes desde concepciones igualitarias. De acuerdo con la reconstrucción de los fragmentos editada en Diels-Kranz, el texto parece subrayar la igualdad de la naturaleza humana (cf. 44b col. II), para poner en cuestión distinciones basadas en el *nómos,* como las de plebeyo y noble,

65. Cf. Saunders (1978) pp. 221-223.

bárbaro y griego o incluso las de esclavo y libre[66]. De manera que algunos han visto en Antifonte un demócrata de izquierdas, cuya crítica de la ley se basa en sentimientos humanitarios. Esta es la razón fundamental por la que muchos especialistas se reafirman en distinguir los dos Antifontes. El Orador, aparte de su filiación oligárquica y conservadora, es un defensor de la ley que, según se ha dicho[67], «no puede haber escrito este panfleto radical». Pero, por otro lado, en *Sobre la concordia*, que se atribuye a Antifonte el Sofista, se encuentran expresiones que, en principio, no parecen tampoco muy afines a esa supuesta posición liberal desde la que critica las leyes. En un fragmento atribuido a esta última obra (cf. 87B61 DK), Antifonte había afirmado que «ninguna cosa es peor para los hombres que la ausencia de gobierno (*anarchía*)». Además, hay textos (cf. 87B58-59 DK) en los que el hedonismo de los fragmentos citados se complementa con recomendaciones de autodominio. Antifonte sostiene (cf. 87B58 DK) que «nadie puede juzgar más adecuadamente la sensatez de un hombre que quien se enfrenta a los placeres inmediatos de su ánimo y es capaz de dominarse y vencerse a sí mismo». En este mismo texto, Antifonte considera «las desdichas irreparables» que tiene que afrontar quien va a incurrir en delito, por lo que, después de todo, es posible interpretar estos textos como un cálculo hedonístico que se impone al hombre desde el mismo momento en que vive inmerso en sociedad. De manera que la cuestión acerca de los dos Antifontes se ha convertido en un problema interno para la comprensión de Antifonte el Sofista[68]. Hay incluso quien ha atribuido la obra *Sobre la concordia* a Antifonte el Orador[69]. Algunos piensan que las discrepancias entre ambas obras podrían ser debidas simplemente a una diferencia de énfasis[70] o a la existencia de circunstancias políticas distintas[71], que pudieron inducirle a replantearse la crítica de las leyes. Mientras algunos autores han presentado a Antifonte como «un representante de la reivindicación nostálgica del estado de naturaleza»[72], otros han llegado a pensar que «la ruptura absoluta entre la naturaleza y la ley no implicaba en absoluto la elección de la naturaleza»,

66. Cf. Untersteiner (1996) p. 378.
67. Cf. Luria (1976) p. 539.
68. Cf. Kerferd (1981) p. 50.
69. Cf. Nestle (1975) p. 140.
70. Cf. Guthrie (1988) pp. 283-284.
71. Cf. Melero (1996) p. 174.
72. Cf. Mondolfo (1968) p. 398.

sino el establecimiento de una «convención sana» que constituyera la base para una adecuada reconstrucción del espíritu de concordia[73].

Por otro lado, los unitaristas, partidarios de la identidad entre los dos Antifontes, han sostenido, como hemos visto, que el verdadero autor del tratado *Sobre la verdad* es el Orador, es decir, el mismo Antifonte de Ramnunte a quien se identifica como un conservador de tendencias oligárquicas[74]. De acuerdo con otra reconstrucción de los fragmentos, «a los ojos de Antifonte la igualdad natural no implica un concepto de igualdad absoluta»[75]. Si Antifonte hubiera dispuesto de la terminología aristotélica, a juicio de Caizzi, «habría dicho... que en todo hombre hay en potencia un griego o un bárbaro, pero una cosa bien diversa es sostener que griegos y bárbaros son iguales»[76]. De esta forma, Antifonte habría hecho su crítica de la ley en defensa del individuo, para liberarlo de la violencia que ejerce sobre él, pero no con el sentido igualitario que tradicionalmente se le ha atribuido, y ello le ubicaría en posiciones muy cercanas a las de Calicles y los defensores de la *phýsis* de los que habla Platón en el libro X de las *Leyes*. Esta interpretación convertiría a Antifonte, como dice Caizzi, en un pensador contrario «al demócrata Protágoras» y «en un pesimista ante la posibilidad de reconciliar las dos esferas» de la ley y la naturaleza[77]. La exposición somera de todas estas posibles lecturas demuestra que el carácter fragmentario de los textos que poseemos hace muy difícil interpretar cuál era exactamente la posición en la que se había situado el autor del tratado *Sobre la verdad*.

2.6. *Teorías del contrato social*

Finalmente, antes de dejar este apartado, quisiéramos decir unas palabras sobre la idea del contrato. Si las leyes tienen un carácter convencional y no están basadas en un orden natural e invariable, significa que deben su existencia a

73. Cf. De Romilly (1997) p. 185.
74. Cf. Caizzi (1986) pp. 292-293.
75. Cf. Caizzi (1989) pp. 189-190.
76. *Ibid*., p. 190.
77. Cf. Caizzi (1986) p. 309. La crítica del *nómos* realizada por Antifonte refleja, a juicio de Caizzi (2006) p. 327, su alineamiento con las tendencias de las clases altas contra la democracia ateniense.

los hombres, y, en algunos casos, se dirá que se establecieron por medio de un pacto o acuerdo (*synthḗkē*) entre ellos. Es probable que esta fuera la posición de Protágoras[78], que era, como hemos visto, un defensor de la ley, pero también hallamos la misma idea en Hipias (cf. Jenofonte, *Memorabilia* IV 4, 13), Calicles (cf. *Gorg.* 492c) y Antifonte (cf. 87B44a DK), de manera que el concepto mismo del acuerdo o contrato no implicaba necesariamente la existencia de una crítica o una defensa de las leyes, aunque a veces se había utilizado para minar las bases de la moral, como se puso de relieve en la comedia (cf. p. ej. Aristófanes, *Nubes* 1421). Es muy probable que la idea del contrato tenga sus orígenes más remotos en las teorías filosóficas sobre el origen natural del hombre y la sociedad, cuyas bases fueron perfilándose de Anaximandro a Demócrito, y que este concepto encontrara su formulación definitiva en el marco de la antítesis *phýsis/nómos*, cuyos orígenes más antiguos se sitúan a mediados del s. V a. C[79].

La teoría de la «ley como un pacto» (*synthḗkē*) establecido por los ciudadanos «para garantía de sus derechos recíprocos» es atribuida por Aristóteles (cf. *Pol.* III 9, 1280b10-11 = 83A3 DK) a Licofrón, aunque no sabemos los términos precisos que este utilizó. La idea de contrato aparece también en boca de Sócrates en el *Critón* (cf. 50c ss.), aunque aquí no se concibe como un acuerdo de los ciudadanos entre sí, sino como «convenios y acuerdos» (cf. 52d) que tuvieron lugar de modo tácito entre Sócrates y las leyes de Atenas. Pero la exposición más detallada del pacto social la hallamos en la *República* de Platón, donde su hermano Glaucón lo presenta no como una teoría propia, sino como una concepción de la justicia defendida por la mayoría (cf. *Rep.* II 358a ss.). Se trata de ideas que proceden sin lugar a dudas de la sofística. Glaucón distingue tres puntos: en primer lugar, analiza el origen y la naturaleza de la justicia; a continuación, sostiene que nadie de los que la practican lo hace «voluntariamente, sino como algo necesario y no como un bien en sí» (cf. II 358c3-4) y, finalmente, concluye que, de acuerdo con estas creencias, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo. En el desarrollo del primer punto, que es el que nos interesa aquí, tenemos todos los ingredientes atribuidos a la teoría del pacto. Pero previamente se establece la existencia de tres clases de bienes: los que deseamos por sí mismos y por sus resultados (el pensar, ver y estar sano), los que deseamos solo por lo que son en sí mismos (el

78. Cf. Guthrie (1988) p. 141; véase, en contra de esta posición, Kerferd (1981) p. 147.
79. Cf., en este sentido, Kahn (1981) p. 101 y ss.

estar contento y los placeres no perjudiciales sin ninguna consecuencia futura) y, en tercer lugar, aquellos que no queremos por sí mismos, sino únicamente por lo que resulta de ellos. De esta última clase se ofrecen como ejemplos el tratamiento quirúrgico, la gimnasia y también la justicia. He aquí las palabras de Glaucón:

> Escucha en torno a esto lo que te dije que iba a exponer en primer lugar, en qué consiste y de dónde se ha originado la justicia. Dicen, efectivamente, que cometer injusticia es un bien por naturaleza y que ser víctima de ella es un mal. Pero el mal que representa ser víctima de la injusticia es superior en gran medida al bien de cometerla, de manera que, cuando cometen injusticias y las sufren y los hombres prueban una y otra, aquellos que no pueden evitar la una y elegir la otra, juzgan conveniente establecer pactos unos con otros para no cometer ni ser víctima de la injusticia. A partir de entonces comenzaron, pues, a establecer leyes y pactos y a llamar legal y justo a lo prescrito por la ley, y este es el origen y la esencia de la justicia, que es una realidad intermedia entre el mayor bien, que es cometer injusticia sin sufrir castigo, y el mayor mal, que es ser víctima de ella sin poder obtener satisfacción alguna (*Rep.* II 358e1-359a7).

La semejanza de la teoría del pacto con el convencionalismo es evidente: aquí se dice que los hombres «establecieron leyes y pactos» (*nómous kaì synthḗka*), mientras que Antifonte habla de las leyes como «acuerdos» (*homologḗthenta*, cf. 87B44a DK) y Calicles (cf. *Gorg.* 492c7) «como pactos contrarios a la naturaleza». La diferencia, a nuestro juicio, está en que para Calicles la naturaleza adopta un valor normativo que la convierte en la base de un ideal moral de justicia, mientras que en las teorías del contrato no hay más ley que la que surge del pacto o convenio establecido entre los hombres. Hay un estado de naturaleza en el que los hombres delinquen unos contra otros y de esa situación, sin apoyarse en ningún ideal normativo, surge la ley y la justicia, por la pura conveniencia de poner remedio a una situación insostenible. En esta línea, creemos que hay que situar la posición de Trasímaco, que, en el libro I de la *República* (cf. 338c), no recurre a la antítesis *nómos/phýsis* cuando define la justicia como «lo que conviene al más fuerte» (cf. 339a3-4). Trasímaco no piensa, como Calicles, en un derecho natural de los más «inteligentes o audaces» para imponer su ley, sino que establece simplemente el hecho sociológico de que «en cada estado el gobierno es el que tiene el poder» (cf. 338d10) y, en consecuencia, «cada gobierno establece las leyes de acuerdo con lo que le resulta conveniente» (cf. 338e1-2). A pesar de que

algún especialista le ha atribuido la defensa del derecho natural[80], su posición nos parece más cercana a una especie de empirismo o positivismo jurídico[81], pues no se habla aquí, como ocurre en Calicles, de una justicia fundada en «una ley de la naturaleza». Trasímaco «adopta un punto de vista fundamentalmente descriptivo»[82], de manera que lo justo es lo que establece el gobierno en cada ciudad: «la democracia, las leyes democráticas, la tiranía, leyes tiránicas y así en los demás casos» (cf. 338e2-3). La posición de Trasímaco y la expuesta por Glaucón, además de las diferencias que pueda haber entre estas, coinciden desde luego en una depreciación del concepto de justicia. Para el primero, al menos en las circunstancias del momento, consiste en una «noble simplicidad» (cf. 348c12), porque para el justo consiste en actuar de acuerdo con intereses extraños, y para el segundo supone aceptar unos acuerdos a los que no estaría dispuesto a someterse el que es «verdaderamente hombre» (cf. II 359b2) y tiene el suficiente poder para ser garante de sus propios intereses.

3. Teorías sobre religión

Este apartado puede comenzar sin solución de continuidad con el anterior dada la relación que hay entre la existencia de los dioses y las reflexiones sofísticas sobre la cultura, que es el marco en el que hay que situar la antítesis *phýsis/nómos.* De acuerdo con Hesíodo (cf. *Trabajos y Días* vv. 276 ss.), Zeus había dado la ley a los hombres y concedía prosperidad a los defensores de la justicia. Cuando la filosofía natural erosionó la creencia en los dioses tradicionales de la mitología popular, se interpretó la ley sobre una base puramente convencional como un acuerdo establecido por los hombres. Los filósofos de la naturaleza elaboraron una nueva concepción racional de la divinidad, pero la perspectiva adoptada por los sofistas es más bien de carácter antropológico, porque analizaron las ideas religiosas como una parte integrante de la cultura humana y, en consecuencia, como vio Jaeger[83], «empezaron por la naturaleza del sujeto religioso en lugar de seguir a los filósofos de la naturaleza, partiendo de la realidad de lo divino». Ya lo

80. Cf. Kerferd (1976) pp. 548, 562.
81. Cf. Barker (1961) p. 82.
82. Cf. Solana (1998) p. 8.
83. Cf. Jaeger (1982) p. 188; véase también pp. 175-176.

hemos visto en el mito de Protágoras, en el que se analiza la creencia en los dioses como un elemento de la civilización humana. El hecho de que Protágoras adopte en este relato una actitud de respeto hacia la religión no significa en absoluto que pudiera compartir ya las creencias tradicionales. Diógenes Laercio (cf. IX 51-52 = 80B4 DK) nos ha transmitido una de sus sentencias más conocidas, con la que, al parecer, comenzaba su obra *Sobre los dioses*:

> Sobre los dioses no puedo saber si existen o no existen ni cuál es su naturaleza: son muchos los factores que me impiden saberlo, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana.

Los testimonios de la Antigüedad están divididos al diagnosticar el alcance teórico de esta sentencia, pues mientras algunos veían aquí un claro ateísmo (cf. Diógenes de Enoanda, véase 80A23 DK), otros la interpretaron como una posición de agnosticismo (cf. Cicerón, *De natura deorum* I 2, I 29 y 63). A pesar de que Protágoras guardó una actitud de respeto hacia el culto, es muy posible que criticara las ideas mitológicas de ultratumba en su obra *Sobre las cosas en el Hades,* «con el propósito de atenuar las imágenes espantosas del mito»[84]. Y, aunque en materias religiosas guardó una «reserva enorme en su moderación», como dice Timón de Fliunte (cf. 80A12 DK), muchos testimonios coinciden en que sus libros fueron quemados en Atenas y tuvo que huir de la ciudad a causa del proceso por impiedad incoado contra él.

El enfoque sofístico, como hemos dicho, considera generalmente el problema religioso desde la perspectiva antropológica de la cultura y el *nómos*. En ese sentido, Eurípides había escrito (cf. *Hécuba* 800-801) que «creemos en los dioses por el *nómos* y por ello vivimos ateniéndonos a las normas de lo justo y lo injusto». Quizás la relación más clara entre uno y otro problema está en el texto de *Sísifo*, que algunos autores atribuyen a Critias (Sexto Empírico), mientras que para otros (Aecio) se trata de una obra de Eurípides. En este fragmento (cf. 88B25 DK), el autor expone una teoría del origen de la ley que consta de los mismos elementos que la teoría del contrato: el estado anterior a la existencia de la ley era una «vida sin orden y bestial», a consecuencia del cual «los hombres establecieron leyes punitivas». Pero la novedad es el papel otorgado a la divinidad como garantía del orden legal en aquellas acciones que los hombres realizaban sin presencia de testigos.

84. Cf. Lesky (1985) p. 373.

Para evitar que se cometieran maldades «furtivas», «un hombre sagaz y astuto» introdujo el miedo a los dioses. Con esta finalidad se explican las características atribuidas a la divinidad: su poder rector sobre el universo y su capacidad de «ver y oír con su mente», a fin de que «tenga poder para ver cualquier acción». La invención de esta mentira, como el relato expresamente la califica (cf. 88B25 v. 26 DK), es una solución a un problema que había planteado el convencionalismo sofístico. Si las leyes no son más que un producto artificial de las convenciones humanas y carecen de respaldo divino, lo mejor que puede hacer un ciudadano, como hemos visto en Antifonte (cf. 87B44a col. I DK), es cumplir con sus exigencias ante testigos y dejarlas de lado cuando puede evitar los mecanismos coercitivos de la sociedad. Es el mismo problema que plantea Glaucón en la *República* con el anillo de Giges, para demostrar que los justos actúan de acuerdo con las leyes en contra de su voluntad. Si existieran dos anillos como este, que hacía invisible a su portador, y los llevaran tanto el justo como el injusto, dice Glaucón (cf. *Rep*. II 360b), «de acuerdo con el parecer» de los que defienden esta concepción contractual de la justicia, tanto el uno como el otro obrarían de la misma manera. El convencionalismo había dejado a las leyes sin otro sustento que la coerción social y, en consecuencia, «el anillo de Giges» era una «gran prueba» de que «nadie es justo voluntariamente, sino forzado», porque el ciudadano veía la justicia como algo ajeno a sus intereses y no «como un bien personal» (cf. 360c6-7).

En el relato de *Sísifo* se añaden, además de esta motivación política, razones antropológicas, que conectan con otras teorías sofísticas e ilustradas sobre el origen de la creencia en los dioses. El ingenioso inventor de la divinidad le atribuyó como residencia una zona que está ligada a aquellos fenómenos meteorológicos que aterrorizan al hombre (el relámpago y el trueno) o condicionan su vida (la lluvia), por la dependencia que tiene de estos. W. Jaeger[85] ha puesto de manifiesto la relación de este texto con las teorías de Demócrito y Pródico sobre el origen de la religión. El primero insistió (cf. 68A75 DK) en que nuestros antepasados debieron aterrorizarse «creyendo que los dioses eran los causantes» de muchos «fenómenos sorprendentes» que acaecen en el cielo, como «truenos, relámpagos, rayos, conjunciones de estrellas y eclipses del Sol y la Luna». La intención del *Sísifo* era insistir en la función política de la religión y esta parece ser la perspectiva que ha predominado en la obra.

85. Cf. Jaeger (1982) p. 187.

Pródico había examinado el aspecto más positivo de la actitud que el hombre tiene ante la divinidad. De acuerdo con múltiples noticias (cf. 84B5 DK)[86], Pródico sostuvo que el origen de la religión estaba en la deificación de lo que resultaba útil al hombre. Las fuentes distinguen en este proceso dos fases: «en primer lugar fueron considerados (*nenomísthai*) y honrados como dioses los alimentos y las cosas útiles a los hombres». Aquí se incluyen[87] «el Sol, la Luna, los ríos, las fuentes», es decir, todos los elementos de la naturaleza que tenían utilidad para la vida humana. En segundo lugar, según Filodemo[88], «después de estas cosas» fueron divinizados «los que descubrieron alimentos y cobijos y las demás artes, como Deméter, Dioniso...». Se ha puesto en duda[89] que pueda atribuirse al propio Pródico esta segunda fase, concebida explícitamente como deificación de descubridores. Sin embargo, al menos parece claro que no se trataba solo de elementos naturales, pues eran deificados también objetos fabricados por el hombre como el pan y el vino, identificados respectivamente con Deméter y Dioniso. Se ha indicado repetidas veces, como hace Temistio (cf. fr. B5), que Pródico tuvo en cuenta probablemente para su teoría la importancia de la agricultura en los cultos mistéricos celebrados en honor de Deméter, que aparece aquí mencionada como la diosa de la agricultura.

Hay que destacar una vez más la aproximación antropológica que hacen los sofistas al problema religioso. Jaeger[90] ha destacado la relación entre el verbo *nomisthênai* utilizado por Pródico para expresar la creencia humana en los dioses y la palabra *nómos.* Tanto en él como en Protágoras, su actitud es de respeto, porque enlazan la religión y las prácticas del culto con el progreso humano y la civilización de la que forman parte. Pero es evidente que esta aproximación teórica deja traslucir «una duda teorética» permanente sobre los dioses de la religión tradicional, cuando no un ateísmo encubierto. En las fuentes tardías es frecuente encontrarnos el calificativo de ateo en referencia a estos pensadores[91], pero era una sospecha que se dejaba sentir ya abiertamente a finales del s.V a.C.

86. Véanse los testimonios añadidos por Untersteiner en las ed. de A. Piqué, A. Melero o J. Solana.

87. Cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX 18.

88. Cf. Untersteiner (1996) p. 332 y 334.

89. Cf. Guthrie (1988) pp. 237-238.

90. Cf. Jaeger (1982) p. 188.

91. Cf., p. ej., a propósito de Protágoras, 80A23 DK y Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX 18.

Recuérdense a este efecto las palabras de Sócrates a quien Aristófanes (cf. *Nubes* 248) hace decir que «los dioses no son moneda de curso legal (*nómisma*) entre nosotros». Estrepsíades le llama más adelante (cf. v. 830) «Sócrates el Melio», para aludir a Diágoras de Melos (poeta lírico de la segunda mitad del s. V) que era famoso por su ateísmo. No olvidemos tampoco que Platón relaciona expresamente a los defensores de la antítesis *phýsis/nómos* con los ateos que sostenían que los dioses «existen por arte y no por naturaleza» (cf. *Ley.* X 889e4). Los sofistas pertenecieron a una época de ilustración, pero esta característica de su pensamiento, que atentaba contra la oficialidad del culto, se convirtió en un arma arrojadiza que dio lugar a procesos desencadenados contra sofistas como Protágoras y otros muchos personajes de la época. Una acusación de impiedad, entre otros cargos, le costó la vida a Sócrates, a quien el público en general confundía con los sofistas, por lo que no debe pasarse por alto que en la «gran época de la Ilustración Griega» hubo «persecución, destierro de estudiosos y trabas para el pensamiento»[92].

4. Educación, retórica y lenguaje

Se ha dicho exagerada e injustamente que los sofistas no eran pensadores ni investigadores de la verdad, sino pedagogos[93]. Pero es cierto, como hemos visto, que algunos de los sofistas más importantes se definían a sí mismos como educadores. El ámbito de sus enseñanzas era la *téchnē politikḗ* o la *aretḗ,* por lo que su objetivo era «equipar el espíritu para la carrera del hombre de estado»[94]. El desarrollo de la democracia llevó consigo una demanda social de educación para la vida pública, que es precisamente lo que los sofistas vinieron a satisfacer. Su dedicación a la enseñanza constituye, como hemos visto, uno de los rasgos fundamentales que los define como tales. De ahí que muchos especialistas se cuestionen con razón la inclusión en la sofística de figuras como Calicles o Critias en las que falta este carácter esencial[95]. La educación es el fin que confiere unidad de sentido a los múltiples ámbitos en los que hubo aportaciones intelectuales de los sofistas. Se comprende, por tanto, que la cuestión de si la *areté* puede transmitirse

92. Cf. Dodds (1980) p. 181.
93. Cf. Marrou (1970) p. 58.
94. Cf. Marrou (1970) p. 57.
95. Cf. Melero (1996) p. 228.

por medio de la enseñanza haya sido para ellos uno de los temas más importantes del momento.

Platón dedica a ello dos diálogos en estrecha relación con los sofistas. No solo el *Protágoras*, como hemos visto, está centrado en esta cuestión, sino también el *Menón*: aquí (cf. 86c-d) su interlocutor plantea a Sócrates el problema de si la virtud es enseñable o llega a los hombres por naturaleza. No debemos pasar por alto la trascendencia política de la cuestión. Anteriormente, como ha dicho Adrados, «la naturaleza especial de los nobles, que se traduce en *aretḗ*, es la que justifica su primacía política»[96], pero en el nuevo orden democrático lo que puede convertir a un hombre en un ciudadano capaz de participar en las instituciones del estado son cualidades debidas, en gran parte, al *nómos*. Ya hemos visto las reflexiones de Protágoras sobre el particular: intervienen también las cualidades naturales de los hombres, que abren un espacio para diferencias importantes en la contribución que cada uno pueda hacer al estado. Pero, junto a la *phýsis*, está también «la atención, el ejercicio y la enseñanza» (cf. *Prot.* 323d6-7), y aquí es donde se inserta su labor como profesional en la transmisión de la *aretḗ*. El tema se plantea también en el capítulo sexto de los *Discursos dobles* y la respuesta es igualmente afirmativa, a pesar del catálogo de objeciones que el autor nos presenta. La semejanza de estos argumentos con los que tuvo que afrontar Protágoras en el diálogo de Platón es evidente[97], y ello prueba en qué medida Platón fue fiel en la transmisión de las cuestiones que se debatieron entonces[98]. A la objeción, ya planteada en el *Protágoras* (cf. 319d ss.), de que no hay maestros visibles y conocidos que hayan enseñando a los ciudadanos sus dotes políticas, el autor responde: «¿qué enseñan los sofistas sino sabiduría y virtud?» (cf. 90 fr. 6.7 DK). El autor destaca la importancia de la *phýsis* sin dejar de notar la enorme plasticidad que la cultura significa en la vida humana y la evidencia incontestable de la educación: «si a un niño recién nacido se le enviara a Persia y se le criase allí sin oír la lengua griega, hablaría persa, pero si a uno de allí se le enviara para acá hablaría en griego».

El *Anónimo de Jámblico* (cf. 89 fr.1.3 ss. DK) plantea, de la misma manera, la necesidad de estar bien dotado por naturaleza, si se quiere alcanzar «la máxima perfección» en cualquier virtud, pero, además, hay que ser un «apasionado

96. Cf. Rodríguez Adrados (1980) p. 42.
97. Cf. Kerferd (1981) p. 132.
98. Cf., en este sentido, De Romilly (1997) p. 60.

del bien y amante del trabajo» y a ello se añade la exigencia de «aprender lo más temprano posible y dedicarse a ello mucho tiempo» (cf. también Protágoras 80B3 DK). Hay una devaluación de la naturaleza, porque «estar bien dotado» es algo que depende del «azar». Antifonte el Sofista había dicho que la «educación es el primero de los asuntos humanos» (cf. 87B60 DK). La importancia de este tema en la actividad y el pensamiento de los sofistas no hace más que retrotraernos a la misma cuestión que nos hemos planteado al considerar la antítesis *phýsis/nómos,* porque la educación es el vehículo por medio del cual el individuo ingresa en un mundo dominado por la ley y la cultura. La naturaleza parece haber sido despojada del valor determinante que tenía en la moral aristocrática y se ha convertido en un factor debido al azar que condiciona, pero no anula, los efectos de la educación y el ejercicio. Incluso Critias (cf. 88B9 DK) pudo decir que «existen más personas excelentes por la práctica que por la naturaleza».

Como hemos visto en el caso de Protágoras, que se puede extender a la totalidad de los sofistas, el propósito de su enseñanza era convertir al alumno en el «más capaz en la política tanto en el obrar como en el decir» (cf. *Prot*. 319a2). La retórica, el arte de la palabra, era fundamental para la vida pública que las instituciones democráticas habían abierto a una gran mayoría de ciudadanos. Los sofistas hacían una exhibición (*epídeixis*) o demostración de sus cualidades oratorias bien en congregaciones públicas o en reuniones privadas, como la que tuvo lugar en casa de Calias, y reclutaban alumnos que veían en la retórica un instrumento de acción inmediata para la consecución del poder. También escribían obras destinadas a convertirse en reclamo de alumnos o en modelos con los que estos podían emular los hallazgos retóricos de sus maestros. *El elogio de Helena* o *la Defensa de Palamedes*, debidos a Gorgias, que están entre los textos de mayor extensión que nos han llegado de los sofistas, son ejemplos brillantes de esto último.

Los testimonios (cf. 80A1 DK) atribuyen a Protágoras haber sido «el primero en afirmar que existen dos discursos contrapuestos en cualquier cuestión». En el catálogo de sus obras figuran unas *Antilogías* en dos libros[99] y, de hecho, esta es la palabra (*antilogikḗ*) que utiliza Platón para caracterizar la concepción general del discurso que practicaba la sofística. El método antilógico, como hemos visto, es «una capacidad para cuestionar o contradecir» cualquier argumento que

99. Según Untersteiner (1996) p. 18, las demás obras eran subtítulos incluidos en estas.

pueda sostener el adversario (cf. *Sof.* 232e) y, aunque Platón parece asignar (cf. *Fedro* 261d; *Parm.* 127e ss.) la paternidad de este arte a Zenón, es el método que atribuye específicamente a los sofistas (cf. *Sof.* 226a)[100]. La extensión universal de este «arte», como ya hemos dicho, es la mejor prueba, para Platón, de que se trata de un saber aparente cuyo móvil es el afán de lucro, y a veces lo denomina erística (de *éris*, contienda; cf. *Eut.* 271c-272c) para hacer hincapié en su carácter agonístico. Es una concepción del discurso orientada a la disputa verbal, que tiene como finalidad prevalecer sobre un adversario y no razonar para el hallazgo de la verdad (cf. *Rep.* V 454a-b, *Sof.* 226a; *Teet.*164c). Aunque estas son caracterizaciones meramente extrínsecas, Platón ofrece una definición formal del método cuando se refiere en el *Fedro* a un arte en virtud del cual «las mismas cosas aparecían a los oyentes semejantes y desemejantes, únicas y múltiples, móviles y al mismo tiempo inmóviles» (cf. 261d7-8).

La retórica se ejerce en los tribunales o en las asambleas populares, pero «en todo lo que se dice» (cf. 261e) su forma de argumentar consiste en esta capacidad de hacer que «todo sea semejante a todo» y en «poner al descubierto» este procedimiento cuando es otro el que practica este arte «de la confusión y el ocultamiento». El orador tiene que lograr, según sus conveniencias, que una misma cosa unas veces parezca justa y otras veces injusta (cf. 261c). Platón criticó la erística y la antilogía (cf. *Rep.* V 454a), que oponía al pensamiento dialéctico, a veces refiriéndose con ambas palabras a las mismas personas, aunque se ha dicho que la *erística* no designa «hablando estrictamente una técnica de argumentación», sino una concepción agonística del discurso que busca el triunfo sobre el interlocutor a cualquier precio, mientras que la antilogía es un método argumentativo que persigue el establecimiento de una contradicción para la refutación del adversario (cf. *Eut.* 272b ss.)[101].

Los testimonios atribuyen a Protágoras como lema de su enseñanza retórica precisamente la capacidad de «convertir el argumento más débil en el más fuerte» (cf. 80A21 DK), por lo que, según dice Esteban de Bizancio, «enseñaba a sus discípulos a censurar y alabar a la misma persona» o a «enaltecer y criticar la misma cosa». Aristóteles se refiere a este procedimiento en la *Retórica* como algo específico de la enseñanza impartida por Protágoras:

100. Véase Kerferd (1981) p. 61.
101. Véase Kerferd (1981) p. 63.

> Ambas cosas parecen probables, pero una de las dos es probable, mientras que la otra no lo es absolutamente, sino como se ha dicho (en relación a algo); convertir el argumento más débil en el más fuerte consiste en esto, de ahí que irritara a los hombres con toda justicia la pretensión de Protágoras: pues constituye una falsedad y no es una probabilidad verdadera, sino aparente y <tal procedimiento> no existe en ningún otro arte más que en la erística y la retórica (*Ret.* II 24, 1402a22-8 = 80A21 DK).

Este texto muestra el lado negativo de la reacción que producía la retórica y la indignación que podía suscitar en los ciudadanos su capacidad para dar la vuelta a los argumentos. Quizás el exponente más claro de ello es la comedia de Aristófanes, en la que el argumento Peor o más débil se define expresamente como el que «defiende cosas injustas y refuta al Argumento Mejor» (cf. *Nubes* 884). Recordemos que, en esta obra, el interés de Estrepsíades consistía en adquirir un arte de la palabra que le permitiera «contradecir (*antilégein*, cf. v. 888) cualquier causa justa». El método antilógico, en sentido general, se convirtió en un procedimiento metodológico que enseñaba a los alumnos recursos argumentativos para invertir la posición defendida por su adversario. Lo encontramos también en esa especie de cuaderno escolar de retórica que son los *Discursos dobles,* en los que hallamos precisamente todo un catálogo de circunstancias en las que se cumple el principio de que las mismas cosas están asociadas a determinaciones contrarias. Es el orador quien debe elegir entre las diversas posibilidades para resaltar las que mejor cuadren con sus propósitos argumentales.

Sin embargo, la clave de bóveda de la retórica sofística, que tiene sus raíces en Córax y Tisias, es el concepto de lo verosímil. Los testimonios de Platón (cf. *Fedro* 259e-260a) y Aristóteles (cf. *Ret.* II 24, 1402a18 ss.) son concluyentes al respecto. Con plena lucidez Fedro (*loc. cit.*) afirma haber oído decir que «quien vaya a convertirse en orador no es necesario que aprenda lo que es justo en verdad, sino las opiniones de la multitud, ya que son ellos los que han de juzgar». El método antilógico está al servicio de la verosimilitud del discurso, para «hacer aparecer lo pequeño como grande y lo grande como pequeño por la fuerza de la palabra» (cf. *Fedro* 267a7-8). Esta técnica, que Platón (*loc. cit.*) atribuye igualmente a Tisias y Gorgias, tiene como objetivo fundamental enseñar al alumno a presentar argumentos en pro y en contra de una misma cosa de manera que sea verosímil y convincente para la audiencia. Aristóteles dice con razón (cf. *Ret.* I 3, 1358a 37 ss.) que en el discurso hay tres componentes (el que habla, aquello sobre

lo que se habla y aquel a quien se habla) y que es natural que en la retórica el fin (*télos*) del discurso sea el oyente, porque es este el que ha de dar su aprobación. La sofística ha reflexionado no tanto sobre el objeto del discurso, sino sobre el sujeto cuya voluntad hay que determinar. Se comprende, por tanto, que toda su intención haya recaído sobre la construcción del discurso verosímil, porque aquí no interesa la verdad objetiva, casi siempre inalcanzable en asuntos humanos, sino la adecuación de la palabra a las circunstancias y la naturaleza del oyente a quien va dirigida[102].

Gorgias decía que la retórica es artífice de persuasión (cf. *Gorg.* 453a = 82A28 DK). En su *Elogio de Helena* (cf. 82B11.8 DK), habla sobre el inmenso poder de la palabra: el discurso (*lógos*), dice, es «un gran soberano que con el cuerpo más pequeño e invisible lleva a cabo obras divinas». Sin embargo, todos los ejemplos que da de la potencia del discurso consisten en provocar reacciones emocionales en el oyente: «hace cesar el miedo, elimina la tristeza, produce alegría y acrecienta la compasión» (cf. 82B11.8 DK). Teniendo en cuenta textos como este, que tiene un carácter programático, lleva razón Aubenque cuando sostiene que para los sofistas hablar no es tanto hablar *de,* sino hablar *a,* y que ellos privilegiaron la función persuasiva del discurso en detrimento de otras como las de expresión o transmisión[103].

Platón nos ofrece en el *Fedro* (cf. 266d ss. = 80A26 DK) todo un catálogo de aportaciones sofísticas y retóricas que él no considera más que «adornos del arte», porque los ve como algo completamente intrascendente para el conocimiento de la verdad. Pero no cabe duda de que la retórica produjo en la sofística una epistemología y estimuló toda una serie de reflexiones que tenían por objeto la teoría de la argumentación y el lenguaje. En Gorgias, al hilo de la verosimilitud del discurso, encontramos también (a) un estudio psicológico del sujeto humano al que va dirigido y (b) una conciencia de los factores sociológicos y estéticos que influyen en la persuasión. Por lo que se refiere al primer aspecto, Gorgias se com-

102. En la *Defensa de Palamedes,* debida a Gorgias, se construye precisamente un discurso, como ha mostrado Tordesillas (1999) pp. 113-134, basado en estos dos fundamentos de la persuasión retórica teorizada por los sofistas: la verosimilitud (*eikós*) y las circunstancias propicias (*kairós*). Palamedes fue acusado de traición por Ulises y Gorgias ofrece un modelo de discurso judicial para mostrar que no es verosímil, en primer lugar, que hubiera podido traicionar a los griegos, aunque hubiera querido, y, en segundo lugar, que si hubiera podido, las circunstancias no lo habrían permitido.

103. Cf. Aubenque (1981) p. 97.

para a sí mismo con un médico, porque igual que este sabe los medicamentos que debe administrar al cuerpo, el orador tiene que conocer el efecto que causan las palabras en el alma (cf. 82B11.14 DK). Hay, pues, en él una psicología del *lógos*[104], y, de hecho, al defender a Helena, hallamos en su discurso una reflexión sobre todas las circunstancias y respuestas emocionales que podrían exculparla. Para él, la persuasión es un efecto irracional que tiene lugar en el oyente como un engaño (*apátē*) (cf. 82B11.8, B11.10, B23 DK), que acontece por las «vacilaciones y falta de certeza de la opinión» (cf. 82B11.11 DK). Sin embargo, Gorgias cree en la posibilidad de que el orador construya racionalmente una *téchnē* para suscitar a voluntad estas respuestas emocionales por medio del discurso[105]. Este es el propósito al que obedece su intención de crear una prosa artística (cf. Aristóteles, *Ret*. III 1, 1404a26 = 82A29 DK), que confiera a la palabra los mismos recursos expresivos de la poesía, a la que considera junto con la retórica como un arte de «hechicería y magia» (cf. 82B11.10 DK)[106]. Aunque no falta en Gorgias una argumentación racional y un planteamiento reflexivo sobre los motivos verosímiles de la acción humana, lo específico de su arte era la búsqueda de la persuasión por medio de la emoción estética[107]. El concepto de engaño no funciona en Gorgias únicamente como un instrumento para explicar la ilusión estética que se produce, por ejemplo, en la tragedia, cuando el espectador comparte las vivencias de los protagonistas, sino que es el marco general en el que analiza el efecto persuasivo de la palabra sobre un sujeto que adquiere, gracias a este proceso, actitudes y creencias determinadas[108]. En ese sentido, la tradición le atribuye toda una serie de figuras retóricas como las metáforas forzadas, que daban a su estilo un tono «demasiado poético» (cf. Aristóteles, *Ret.* III 3, 1406b11; 82A1, 82A2 DK), o la *antítesis,* el *isocolon,* la *parísosis* y el *homoiotéleuton* (cf. 82A2, 82A4 DK)[109]. Era una «dicción poética y figurativa», que «impresionó a los atenienses» en las ocasiones en que Gorgias se dirigió a ellos (cf. 82A4 DK). Por lo que se refiere al segundo aspecto, encontramos también en él una teoría del *kairós*, es decir, de la *oportunidad* de la palabra y de la necesidad de adaptar

104. Cf. Segal (1962) p. 105 ss.
105. Cf. De Romilly (1975) p. 20 ss.
106. Véase De Romilly (1973) p. 20 ss.
107. Cf. Segal (1962) p. 122 ss.
108. Cf. Janaway (1995) pp. 43-44.
109. Véase Kennedy (1963) p. 64 ss.

los contenidos del discurso a las creencias y la disposición emocional del oyente (cf. 82A1, 82A24, 82B13 DK). Por eso, cuando pronunció ante los atenienses su *Epitafio,* suprimió los ideales panhelénicos de su *Discurso olímpico*, que eran mal vistos en las circunstancias que vivía la ciudad, ante unos oyentes que «ansiaban el poder» (82A1.5 DK).

Es muy posible que los estudios retóricos llevaran a los sofistas a definir los rudimentos de una teoría del lenguaje, a juzgar por los títulos de algunas obras y las referencias, lamentablemente escasas, que han quedado sobre el particular en los testimonios que poseemos. A Demócrito se le atribuye (cf. 68A33 DK) una obra *Sobre Homero o Sobre la corrección del lenguaje* y este mismo título (*orthoépeia*) aparece entre las cuestiones de las que se ocupó Protágoras. El interés de Protágoras por el lenguaje y de los sofistas en general, como se ha dicho en un estudio clásico sobre el tema, «está determinado por el deseo de lograr los medios más efectivos para convencer al oyente del punto de vista del orador»[110]. Es muy posible que mientras Gorgias se dedicó sobre todo a explorar la capacidad poética y expresiva del lenguaje y sus potencialidades emotivas, Protágoras dedicara más atención al rigor conceptual y la correcta expresión del pensamiento[111]. Platón menciona su preocupación por la *orthoépeia* o correcta dicción (cf. *Fedro* 267c =80A26 DK; véase 80A24 DK), aunque es muy difícil hacerse una idea precisa del significado que estos términos tenían, a la vista de la escasa información que poseemos. Sabemos que distinguió cuatro funciones diferentes del discurso según los modos (deseo, interrogación, respuesta, y mandato; cf. 80A1 DK), que diferenció tres géneros gramaticales (masculino, femenino y neutro; cf. 80A27 DK) y poco más. Pero es posible que, a la vista de estos y otros criterios lingüísticos, adoptara un punto de vista normativo en favor de un uso más correcto de la lengua[112]. A juzgar por la parodia de Aristófanes en las *Nubes* (cf. v. 658 ss. = 80C3 DK), que se considera referida a Protágoras, este probablemente hizo propuestas de corrección lingüística en casos concretos en los que el género o el modo no se acomodaba a los criterios que la lógica hubiese dictado (cf. Aristóte-

110. Cf. Classen (1959) p. 35, 41, 43.

111. Cf. De Romilly (1997) p. 83; Classen (1959) p. 37.

112. Sobre este punto, los especialistas han expresado pareceres encontrados, cf., a favor, Kerferd (1981) p. 69 y, en contra, Classen, (1959) p. 36. Los testimonios atribuyen a Protágoras el intento de masculinizar nombres femeninos de forma que proponía decir «el cólera» (*mênis*) en lugar de «la cólera» (cf. 80A28 DK).

les, *Poét.* 1456b15). Aunque es difícil llegar a conclusiones seguras, su atención a estas cuestiones venía determinada probablemente por su interés en la expresión más eficaz del pensamiento. También a Alcidamante se le atribuye (cf. 80A1 DK) una clasificación de los tipos de discurso en afirmación, negación, pregunta e invocación.

Hay constancia de que hubo estudios lingüísticos de cierta importancia en otros sofistas, especialmente en Pródico y tal vez en Hipias. Sócrates ironiza a menudo en torno a las sumas que Pródico llegó a cobrar por las lecciones impartidas sobre la *onómatos orthótēs* o corrección de las palabras y le dice a Hermógenes que si hubiera asistido a su curso de cincuenta dracmas no tendría problemas sobre ello (cf. *Crát.* 384b =84A11 DK). En el caso de Pródico, estos estudios se orientan a análisis semánticos para la correcta discriminación de palabras con sentidos semejantes entre sí. Platón le dedica un extenso párrafo en el *Protágoras* (cf. 337a ss. = 84A13 DK), en el que expone las diferencias entre contender y discutir, alabar y admirar o entre el goce y el placer (cf. también 84A17, 84A16 y 84A19 DK). Pródico nunca consideraba las palabras aisladamente, sino que comparaba términos sinónimos o de significado aparentemente semejante para establecer las diferencias entre unos y otros. Algunos han visto en este proceder un antecedente de la división o *diaíresis* platónica[113]. Es posible, como ha sostenido Kerferd[114], que Pródico tuviera como «objetivo poner en relación cada nombre con una sola cosa» distinguiéndola de cualquiera otra. De manera que, después de todo, tal vez hay algo más que mera ironía cuando Sócrates se declara discípulo de Pródico en estas materias.

Hipias parece haberse ocupado también del análisis lingüístico, aunque desde una perspectiva diferente a la de Pródico, pues no se centraba como este en el aspecto semántico, sino en la *orthótēs grammátōn* o corrección de las sílabas en relación con los ritmos y armonías de la lengua (cf. 86A12 DK)[115]. Pero la antítesis *phýsis/nómos* también tuvo su versión lingüística. Así el *Crátilo* de Platón se dedica a discutir si existe una «corrección por naturaleza» en la correspondencia de cada palabra con la realidad. Frente al punto de vista naturalista sostenido por Crátilo, Hermógenes defiende una teoría convencionalista que Platón relaciona con Protágoras (cf. *Prot.* 385e-386a, 386c, 391c), en virtud de la cual la adecua-

113. Cf. Classen (1959) pp. 39-40; Calvo (1988) p. 608.
114. Cf. Kerferd (1981) p. 70.
115. Véase Melero (1996) nota *ad loc.*

ción de los nombres con las cosas que designan es una cuestión de «convenio y acuerdo» (cf. 384d1). Sabemos que Demócrito había reflexionado sobre la homonimia, la sinonimia y el intercambio de nombres y, que basándose en estos y en otros argumentos, concluyó que «los nombres son por azar y no por naturaleza» (cf. 68B26 DK). A la misma conclusión había llegado Antifonte el Sofista (cf. 87B1 DK), de manera que dentro de los estudios que abordaban la corrección lingüística, en el aspecto concreto referente a las relaciones entre palabras y cosas, también se hizo sentir la influencia de la antítesis *phýsis/nómos*.

5. Epistemología

5.1. *Protágoras*

Algunos autores han protestado justamente contra las generalizaciones apresuradas que presentan a los sofistas como «fundadores del subjetivismo y el relativismo filosóficos»[116], pero es evidente que algunos de sus representantes más significativos, como Protágoras y Gorgias, adoptaron esta posición y, a nuestro juicio, sus reflexiones en este terreno bastarían por sí solas para justificar su inclusión en las historias de la filosofía. A Protágoras se le atribuye una de las afirmaciones más conocidas de la gnoseología, la sentencia del hombre medida, que figuraba, según los testimonios, al principio de su obra *Sobre la verdad*: «El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son» (cf. 80B1 DK = Platón, *Teet.* 152a2-4; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII 60; Diógenes Laercio IX 51). Como no tenemos el contexto y la explicación de esta sentencia en palabras del propio Protágoras, cada uno de los términos con que está formulada ha sido objeto de múltiples interpretaciones[117]. En primer lugar, se ha discutido a qué hace referencia el término «hombre». T. Gomperz[118] defendió que se trataba del hombre genérico,

116. Cf. Jaeger (1971) p. 270. Algunos autores, como recientemente Solana (2013) p. 23 n. 11, cuestionan la identificación entre relativismo y escepticismo. Pero esta calificación también depende del sentido que demos al término *relativismo*. Véase Woodruff (2006) pp. 39-40 y (2006a) pp. 290-310.

117. Puede verse un análisis pormenorizado de la sentencia en Untersteiner (1996) pp. 115-137 y Guthrie (1988) pp. 189-192.

118. Cf. Gomperz (2000) p. 485.

es decir, no de «este o aquel ejemplar de la especie», sino del hombre en sentido universal, pero otros especialistas han negado que la sentencia distinga entre uno u otro sentido, porque Protágoras, en sus intervenciones en los diálogos platónicos, habla indistintamente de «un hombre», «los hombres» o «el hombre»[119]. Pero la interpretación clásica de la sentencia que hicieron Platón y Aristóteles (cf. *Met*. XI 6, 1062b14) privilegió el sentido individual. Efectivamente, el significado de esta afirmación para Platón consiste en que «las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y son para ti tal como a ti te parece que son» (cf. *Teet*. 152a6-8). De manera que, en el ejemplo que figura en el *Teeteto* (cf. 152b), el viento es frío para el que lo siente así y no lo es para quien no lo siente como tal. También se ha discutido, entre otras cuestiones, si el hombre es medida de la existencia misma de las cosas[120] o solo de la forma y propiedades con que estas aparecen[121]. El término *chrḗmata,* que traducimos por «cosas», ha sido igualmente objeto de discrepancias, porque algunos autores han entendido que se trataba no de las cosas (*ónta*) en general, sino de aquellas en cuya existencia el hombre puede ser determinante como medida, dado que las utiliza (*chrêsthai*) o está en relación con estas[122]. Por tanto, se ha sostenido que «el tema de la proposición de Protágoras no son los juicios existenciales, sino los de valor»[123]. Sería absurdo, a juicio de Nestle, que el hombre sea criterio de la existencia de las piedras, porque en el texto platónico solo se habla de cualidades como lo dulce o lo amargo, lo bueno y lo malo o lo justo y lo injusto. Es verdad que el análisis platónico de la sentencia abunda en ejemplos de esta naturaleza, como el viento *frío* o *caliente* (cf. 152a-b), el color *blanco* o *negro* (cf. 153e-154a), lo *bueno* y lo *bello* (cf. 157d), o los alimentos *amargos* o *dulces* (cf. 160b). Sin embargo, hay que tener en cuenta que Platón cita esta sentencia de Protágoras en el contexto de la definición que da Teeteto del saber como percepción (cf. 151e). Esto último significa que la tesis de Protágoras, de acuerdo con la interpretación platónica, no se limita a las cualidades sensibles ni a los juicios de valor, sino que tiene un alcance general debido al carácter empírico que se atribuye a todo el conocimiento.

119. Cf. Classen (1959) p. 35.

120. Interpretando *hōs* (*hōs* ésti) como equivalente a *hóti,* «que», como Gomperz (2000) pp. 485-486.

121. Cf. Brisson (1998) p. 109.

122. Cf. p. ej. Versenyi (1976) p. 294.

123. Cf. Nestle (1975) p. 117.

En la versión platónica del *homo mensura*, la sentencia se fundamenta (a) en una teoría del saber como percepción y (b) en una ontología heraclítea, que disuelven entre ambas el conocimiento de cualquier entidad en un conjunto de cualidades sensibles. No debemos olvidar que se trata, por tanto, de una reconstrucción debida a Platón, que viene en gran medida propiciada por la trama misma de la obra en la que tiene lugar. Empecemos por el segundo punto muy brevemente. Platón atribuye a Protágoras una ontología heraclítea no solo en el *Teeteto* (cf. 152d ss., 156a y esp. 160d), sino en otros lugares (cf. *Fedón* 90b-c), en virtud de la cual «ninguna cosa es jamás, sino que está siempre en devenir» (152e1). Esta ontología, con la que se identifica la filosofía protagórica o con la que esta «viene a coincidir» (cf. 160d), sostiene que «no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera» (cf. 152d6), pues «todo lo que decimos que es está en devenir, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras». A juicio de Platón, la filosofía del hombre medida es posible porque la realidad, en esta ontología que él le atribuye, carece de las determinaciones estables que pudieran convertirla en un criterio permanente y objetivo de verdad (cf. 154b).

Pero además, hay una teoría de la percepción que viene a subrayar la contribución del sujeto al proceso del conocimiento. De acuerdo con esta doctrina: «el negro y el blanco y cualquier otro color no se engendra sino por el encuentro de los ojos con el movimiento adecuado. Lo que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado, sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno» (cf. 153e5-154a2). Esta teoría de la percepción tiene muchas semejanzas con el análisis del conocimiento sensible que hay en Demócrito, aunque haya tomado elementos de Empédocles y de otras fuentes. No podemos asegurar en qué medida hubo una influencia de Demócrito en Protágoras o viceversa, pero, dada la cronología relativa de uno y otro y siendo de la misma ciudad, parece imposible descartar una dependencia recíproca entre ambos[124]. En el contexto de la teoría expuesta en el *Teeteto*, no tenemos acceso a una realidad en sí de las cosas, porque nuestro conocimiento de estas, basado en la experiencia sensible, produce a la vez la percepción y lo perceptible (cf. 156a-b). Es decir, lo blanco se engendra a la vez que la visión de lo blanco, porque es un resultado del encuentro que se produce entre el objeto

124. Cf. Santa Cruz – Cordero (1986) pp. 163-164; véase también Mejer (1976) p. 311.

y el sujeto del conocimiento. La sentencia de Protágoras, con este análisis gnoseológico, elimina el ser en sí de las cosas, porque la realidad, al ser conocida, es ya un producto de la subjetividad humana y de las condiciones específicas de su sistema perceptivo.

No sabemos hasta qué punto esta teoría de la percepción era del propio Protágoras, pues algunos autores han negado que se le pueda atribuir[125]. Pero, a nuestro juicio, no hay que descartar que aplicara el análisis de la percepción que podía encontrar en filósofos de la naturaleza como Empédocles y Demócrito. Este había dicho, como hemos visto, que «el color» y las demás cualidades sensibles eran «por convención», porque «en realidad» solo hay átomos y vacío (cf. 68B125 DK). Esta frase de Demócrito, a nuestro juicio, expresa una visión de las cualidades sensibles que coincide con la sentencia protagórica del hombre medida, con la diferencia de que, en Protágoras, se perdió la distinción entre las dos formas de conocimiento que mantiene Demócrito. Este sostenía (cf. 68B11 DK) que hay un tipo de conocimiento, de carácter racional, que permite al hombre afirmar la realidad de los átomos y el vacío, frente al carácter meramente convencional del conocimiento sensible. Lo que hizo Protágoras, si creemos a Platón, fue desentenderse sencillamente de esa realidad en sí y quedarse con un mundo de meras cualidades sensibles cuya existencia se basa únicamente en las convenciones del lenguaje, la cultura y la sensibilidad humana. ¿Es la miel dulce o amarga? De acuerdo con el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* IV 5, 1009b1-12) y Sexto Empírico (cf. *Esbozos Pirrónicos* I 213, II 63), para Demócrito no era ni dulce ni amarga, porque ambas cualidades están determinadas por la sensibilidad del sujeto. Pero para Protágoras ambos juicios son verdaderos (cf. *Met.* IV 5, 1009a6 ss.), porque «a la persona que está enferma lo que come le parece (*phaínetai*) amargo y *es* (*kaì ésti*) amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así *es* para ella» (cf. *Teet.*166e2-4). Protágoras no creía probablemente en ese mundo inaccesible de los átomos o no se interesaba por él y, en consecuencia, no podía utilizarlo como criterio para desmentir la verdad de tales apreciaciones. A pesar de esta diferencia, que le separa de Demócrito, es muy posible que Protágoras compartiera esa visión de las cualidades sensibles como «afecciones» (cf. Demócrito 68A135 DK; *Teet.* 159e-160a) que, de acuerdo con Teofrasto, dependen de la disposición (*héxis*) perceptiva del sujeto. Esta

125. Cf. Dupréel (1948) p. 19.

disposición, a la que se refiere el Protágoras del *Teeteto* (cf. 167a ss.), hace que el sujeto del conocimiento sea la «medida de lo que es y de lo que no es». Pero esta teoría de la percepción, convertida en fundamento de su epistemología, tiene como consecuencia que la verdad y el ser consistan en una relación[126]. Efectivamente, no tiene sentido hablar de lo dulce sin la sensación de lo dulce, porque «es imposible que llegue a ser dulce si no es dulce para alguien» (cf. *Teet.* 160b2-3). El objeto y el sujeto del conocimiento «están enlazados uno con el otro» de forma indisoluble (cf. 160b). El resultado de la sentencia del hombre medida, de acuerdo con la interpretación platónica, es, pues, un fenomenismo radical, porque, en virtud de esos dos elementos teóricos a los que hemos hecho referencia, el ser es apariencia y consiste en «devenir para alguien» (cf. 157b1).

Una consecuencia epistemológica que se extrae de ello es que todas las opiniones son verdaderas. Efectivamente, «mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser» (cf. 160c7-8): si el ser ha quedado reducido a apariencia, la miel será verdaderamente amarga o dulce porque tales cualidades «aparecen» de esta forma para un sujeto determinado. Pero ello se extiende a todo objeto y no solo a las cualidades sensibles. El hombre es también medida de la existencia de una piedra, porque esta consiste en un «agregado» (cf. *Teet.* 157b9-c1) de cualidades sensibles a las que podemos aplicar el mismo razonamiento que se ha utilizado para el amargor o la dulzura de la miel. La tesis de Protágoras ha sido interpretada, sin embargo, desde supuestos filosóficos diferentes. Según el testimonio de Sexto Empírico (*Esbozos Pirrónicos* I 218), «las razones o causas (*lógoi*) de todos los fenómenos» subsisten en la materia y el hombre es «criterio» de que esta se manifieste de una u otra manera, porque, en función de la disposición (*diathésis*) del sujeto, este percibirá uno u otro de los contrarios contenidos en ella. Esta interpretación convertiría su posición gnoseológica en un realismo ingenuo de sentido común, como lo calificó Cornford[127], pero no es

126. Cf. Solana (1997) pp. 99-100 y (2013) p. 26.

127. Cornford (1968) p. 45. De acuerdo con esta lectura, que tiene sus defensores recientes, tales como Woodruff (2006a) p. 304, la tesis de Protágoras no estaría negando la verdad absoluta ni equivaldría a un «relativismo extremo». Platón (cf. *Teet.* 152c) habla de una doctrina «secreta» de Protágoras, que autores como Cornford (1968) p. 45, Woodruff (2006a) p. 303 y Tordesillas (2009) p. 13, toman como una indicación de que Platón está atribuyendo a Protágoras unas doctrinas que no se hallaban en su escrito *Sobre la verdad*. Véase, sin embargo, Brancacci (2011) pp. 87-108, que no observa conflicto alguno entre los conceptos de Protágoras y el contenido que le atribuye «la doctrina secreta» en el *Teeteto*. Obsérvese que, en la descripción de la

desde luego la que Platón le atribuye ni la mayoría de los comentaristas, porque, de acuerdo con su versión de la sentencia, como hemos visto, no tiene sentido atribuir a las cosas un ser en sí, independiente del sujeto del conocimiento, y esto equivale a un «fenomenismo radical» o a un «extremo subjetivismo»[128] que no parece plantearse las razones objetivas que subsisten más allá del mundo de apariencias fenoménicas en el que tiene lugar la experiencia y la vida de los hombres. El nuevo fragmento de Protágoras publicado en 1969[129], recogido por Dídimo el Ciego, parece ir en la línea de este fenomenismo, que no es incompatible con una posición filosófica de «agnosticismo»[130] acerca de las cosas que producen en nosotros las apariencias sensibles.

«La miel es dulce» y «la miel es amarga» son ambas proposiciones verdaderas, bien porque coexisten en la miel elementos que dan lugar a las percepciones correspondientes o porque una y otra cualidad ha sido percibida como tal por el sujeto correspondiente y, por tanto, existe en tanto que «deviene para alguien». La tesis de que todas las opiniones son verdaderas aparece, por otra parte, vinculada a la imposibilidad de la contradicción, que Platón asocia también a los «seguidores de Protágoras» (cf. *Eut.*286c; véase Diógenes Laercio IX 53). Esta última tesis se encuentra en una figura muy próxima a la sofística, como es Antístenes, y aparece también en los sofistas del *Eutidemo* (cf. 285e ss.). En el caso de Antístenes, la contradicción es imposible, porque, según Aristóteles (cf. *Met.* V 29, 1024b32), una cosa solo «puede ser enunciada por medio de su enunciado propio». Un enunciado diferente, sin vinculación con ella, estaría refiriéndose a otra cosa distinta y, en consecuencia, no habría contradicción. Por la misma razón, dice Aristóteles (cf. 1024b34), es casi imposible el discurso falso. En la explicación que da Proclo de este aserto, hallamos que «todo enunciado es verdadero, pues el que habla dice algo, pero quien dice algo dice lo que es, y quien dice lo que es dice la verdad» (cf. *In Cratylum* 37.1-4, ed. Pasquali). En el caso de Antístenes y en el de Dionisodoro, el personaje del *Eutidemo*, la imposibilidad de la contradicción está, por tanto, relacionada con una teoría del lenguaje de

doctrina protagórica que hace el Sócrates platónico, antes de la reconstrucción de su doctrina secreta, la tesis del sofista parece oponerse a la realidad en sí del «viento frío», puesto como ejemplo.

128. Como lo han calificado respectivamente Mondolfo (1968) p. 152 –véase también Calvo (1986) pp. 90-91– y Guthrie (1988) pp. 186-187.

129. Incluido en Melero (1996), frag. B1a, y en Solana (2013) B1b, p. 109.

130. Cf. Mejer (1976) p. 309.

reminiscencias eleáticas, según la cual lo que no es no puede ser expresado por medio del lenguaje.

Algunos han negado que la imposibilidad de la contradicción pueda atribuirse a Protágoras[131], a pesar del testimonio platónico. Pero, a nuestro juicio, no hay que descartar que hubiera sostenido esta posición como una consecuencia del *homo mensura*. Efectivamente, el viento es frío para mí, porque tiene como referencia una realidad distinta de aquella a la que se remite otro perceptor cuando lo califica como cálido y, por tanto, en sentido estricto, ambos juicios no versan sobre la misma cosa. La dificultad está en que la tradición, como hemos visto, le atribuye igualmente la creencia en la existencia de dos argumentos contrapuestos sobre todo asunto que pueda ser objeto de debate. Pero no es imposible admitir la coexistencia de ambas tesis, si, como sostiene Kerferd[132], podemos distinguir dos niveles: en un nivel verbal siempre hay argumentos contrapuestos y visiones diferentes de una cosa, que aparentemente es la misma, pero en la perspectiva epistemológica en la que se sitúa la sentencia del *homo mensura* no es posible, porque los juicios son siempre relativos a la experiencia de cada sujeto y esta difiere de uno a otro. La verdad es que Platón privilegió el análisis ontológico y epistemológico de la sentencia, en ausencia de Protágoras, pero «si este hubiese levantado la cabeza», como el mismo Platón reconoce (cf. *Teet*. 171d1), le hubiera puesto numerosas objeciones por haberle atribuido «muchas insensateces» extrañas a su propia doctrina. Sin embargo, a Platón le interesaba probablemente no solo analizar la sentencia desde el punto de vista de su autor, sino el conjunto de creencias filosóficas que, con más o menos razón, se habían vinculado a los problemas suscitados por esta doctrina. Es muy probable que Protágoras hubiera insistido mucho más en la perspectiva retórica y en su teoría del *lógos,* que estaba basada en los argumentos contrapuestos, como los verdaderos fundamentos en los que se sustentaba su doctrina[133], y no sabemos hasta qué punto hubiera admitido los compromisos teóricos que Platón le atribuye en su interpretación.

A pesar de que la epistemología protagórica de acuerdo con el *Teeteto* apunta a la posibilidad de adoptar una posición solipsista, no hay aquí una actitud individualista y no puede haberla en alguien que reivindica tan explícitamente el valor de la *paideía* (cf. *Teet.*167a4). Tampoco es congruente con esta gnoseología, que

131. Cf. Solana (1997) p. 98.
132. Cf. Kerferd (1981) p. 90.
133. Cf. Tordesillas (2009) p. 16 ss.

puede defender el relativismo en el ámbito de la moralidad, el sesgo de inmoralidad que la crítica fácil de la comedia ática atribuyó a la sofística. No cabe duda de que a Protágoras debió preocuparle muy seriamente la disonancia entre el individuo y la comunidad en cuyo seno estaba destinado a convivir. Pero, aunque la interpretación individualista del *homo mensura* pueda parecer la más plausible a la vista de la interpretación platónico-aristotélica, creemos que Dupréel llevaba razón al presentar al sofista como alguien dominado por «el sentimiento de la fuerza constructiva de la vida en sociedad, cuyo fundamento es el acuerdo, el lenguaje su instrumento fundamental, y la educación el medio por excelencia»[134]. De hecho, Platón no le ha negado este mérito en la defensa de Protágoras que escribió en el *Teeteto* (cf. 166a ss.). Que *cada* hombre sea medida de lo que es y de lo que no es no significa que todos los criterios sean iguales desde un punto de vista moral. Ahí es donde está el valor del sabio y la verdadera función del intelectual en el contexto social: «empleo la palabra *sabio*, dice Protágoras allí (cf. 166d6-8), para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno». Esta es la función educativa que Platón no le niega, cuando reconoce al sofista la intención de contribuir a cambiar una mala «disposición» (*héxis*, cf. 167a4) del sujeto por otra «mejor»: «mientras que el médico produce este cambio con sus drogas, el sofista lo hace por medio de discursos» (cf. 167a5-6). Los alimentos son amargos o dulces según lo parezcan a los perceptores correspondientes y, en ese sentido, unas opiniones no son más verdaderas que otras (cf. 167b-c), pero el educador debe actuar sobre el individuo e incluso debe influir en la ciudad para que «le parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial» (cf. 167c3-4). Desde un punto de vista epistemológico, todas las opiniones parecen estar al mismo nivel de verdad[135]. Pero, desde una perspectiva moral y política, no todas son igualmente útiles[136]. El reconocimiento de estas diferencias no resta un ápice

134. Cf. Dupréel (1948) p. 38. Woodruff (2006) p. 305 defiende también con razón, a nuestro juicio, la necesidad de atemperar el relativismo de Protágoras con su tendencia a un cierto naturalismo, que le llevaba a ver en la justicia y no en cualquier concepción de esta un factor necesario para la vida según las exigencias de la naturaleza humana.

135. Aunque algunos hayan atribuido, como Untersteiner (1996) p. 82, al sabio un «*logos* superior, abstracto y universal», frente a la experiencia individual del *logos* inferior.

136. Sobre la vertiente política de la sentencia y la dimensión educativa que la enseñanza de Protágoras puede tener en este aspecto, cf. Tordesillas (2009) p. 28 ss., que proporciona numerosas referencias bibliográficas (n. 38).

de coherencia al convencionalismo de Protágoras: «lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así» (cf. *Teet.*167c4-5). Pero el relativismo epistemológico que Platón le atribuye tiene un límite en la idea de utilidad social, lo cual le aleja del inmoralismo que hemos encontrado en otros representantes posteriores del movimiento sofístico.

5.2. *Gorgias*

En lo esencial, Gorgias viene a coincidir en su planteamiento epistemológico relativista con Protágoras, aunque no empleara «el mismo planteamiento» que este y sus seguidores, como el mismo Sexto Empírico dice al presentarnos su doctrina (cf. *Adversus Mathematicos* VII 65). Si el testimonio de Sexto es fidedigno, como es muy probable, Gorgias denominó su obra filosóficamente más relevante «*Sobre el no ser o Sobre la naturaleza*» (cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII 65 = 82B3 DK). Meliso había titulado su obra *Sobre la naturaleza o Sobre el ser,* de manera que la elección del título por parte de Gorgias era provocador y daba a entender su más profunda divergencia con los filósofos de la naturaleza y, muy especialmente, con los eleátas. En esta obra, Gorgias mantuvo tres tesis que expuso concatenadamente de la siguiente forma: «primero, que nada existe, segundo, que si algo existiera, sería inaprehensible (o incognoscible) para el hombre, y tercero, que si fuese aprehensible, no podría ser expresado o explicado a otro» (cf. Sexto Empìrico, *Adversus Mathematicos* VII 65). En realidad, Gorgias no hizo otra cosa que oponerse a los presupuestos fundamentales de la filosofía eleática, tal como habían quedado expuestos en el poema de Parménides[137]. Este había defendido en la vía de la verdad que «el ser es y no es posible que no sea» (cf. 28B2 DK) y que «lo que no es» no es expresable ni concebible, porque tanto el pensar como el lenguaje tiene necesariamente como objeto el ser (cf. 28B6 y B8 DK). Todos estos presupuestos son cuestionados en la obra de Gorgias, de la

137. Como sostiene Calvo (2007) p. 166, «el núcleo fundamental» de las reflexiones de Gorgias en este escrito consistía en «triturar dialécticamente el axioma parmenídeo de la equivalencia entre ser y pensar», de tal manera que la estructura del escrito se articula conforme a «los tres soportes de la ontología parmenídea: ser-pensar-decir». Cf. Bröcker (1958) pp. 425-440, cuyo título es muy expresivo «Gorgias contra Parmenides». A juicio de Bröcker, se trata de «una polémica contra los eléatas» y su concepción del ser (cf. pp. 427-428).

que nos han llegado dos versiones, pues, además de Sexto Empírico, cuyo texto fue admitido por Diels en los fragmentos atribuidos a Gorgias, existe otra versión en un tratado pseudoaristotélico titulado *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias* (caps. V y VI), que fue incluido por Untersteiner en su edición de los fragmentos[138]. El valor filosófico de la obra de Gorgias ha sido muy discutido, pues algunos, como T. Gomperz, la han considerado una mera demostración retórica, destinada a mostrar el poder del discurso, que es capaz de probar incluso lo absurdo. Otros, por el contrario, han admitido que, aun tratándose de una parodia de la filosofía eleática, no está desprovisto de valor filosófico[139]. Vamos a examinar brevemente las tres tesis defendidas por Gorgias.

En primer lugar, intenta demostrar que el ser no existe. Su método consiste en una demostración indirecta, porque parte de lo contrario que quiere demostrar («si existe algo..») y extrae unas consecuencias («...o existe lo que es», primera opción, «o lo que no es», segunda, «o lo que es y no es», tercera) cuyo rechazo conduce a la negación del supuesto de partida[140]. Todas las alternativas son lógicamente inviables, porque conducen a una contradicción. Por ejemplo, «si el no ser existiera, a la vez existiría y no existiría», ya que, por un lado, «en tanto que pensado como lo que *no es* no existirá, pero en tanto que *es* lo que no es existirá». «El absurdo total» en que se incurre con una tal contradicción elimina lógicamente la posibilidad de la segunda opción. Pero ocurre lo mismo con la primera, dado que si el ser es, «o es eterno o es engendrado o es a la vez eterno y engendrado». Gorgias, según la versión de Sexto Empírico, va descartando estas tres posibilidades[141] y, en consecuencia, niega también esta hipótesis. Efectivamente, el ser no puede ser engendrado, porque si lo fuera, tendría que haberse engendrado de lo que es o de lo que no es: lo primero no es posible, porque equivaldría a admitir que el ser ya era y no sería engendrado, y lo segundo tampoco, porque «lo que no es no puede engendrar nada» (cf. 82B3.71

138. Cf. Untersteiner (1967) pp. 57-74, frag. 3 bis. Véase Solana (2013) pp. 180-185.

139. Cf. Guthrie (1988) p. 194. Un resumen de las diferentes interpretaciones puede verse en Untersteiner (1996) 242-244 y Kerferd (1981) p. 93 ss.

140. Sobre la lógica de la reducción al absurdo utilizada por Gorgias, cf. Wesoly (1986) esp. pp. 330-331, para quien estamos ante «inferencias válidas independientemente del análisis de los silogismos que la constituyen» (cf. p. 330).

141. Para el análisis pormenorizado de la argumentación y especialmente de la tercera opción (que tampoco existen «lo que es y lo que no es») y su relación con el Poema de Parménides, cf. Calvo (2007) pp. 169-171.

DK). Pero tampoco puede ser inengendrado, porque, en ese caso, sería eterno y no tendría principio, de manera que se convertiría en infinito[142]. Pero, entonces, no podría estar en ninguna parte, porque si lo estuviera, estaría contenido en otra cosa y no sería infinito. Con ello, Gorgias concluye que, si no puede estar en ninguna parte, no existiría y, por tanto, queda también descartada esa posibilidad (cf. 82B3.69-70 DK). Lo mismo ocurre con las demás determinaciones del ser: Gorgias observa que si el ser es, ha de ser uno o múltiple, pero como demuestra que no puede ser lo uno ni lo otro, siguiendo procedimientos argumentales semejantes, concluye de igual forma que no es. Una vez eliminadas todas las posibilidades (ni puede existir lo que no es, ni lo que es, ni ambos a la vez), Gorgias llega a la conclusión de que nada existe.

El carácter polémico de la obra se pone de manifiesto en la otra versión transmitida por el tratado pseudoaristotélico, porque nos explica el método seguido por Gorgias para poder formular las antítesis de determinaciones opuestas bajo las cuales el tratado presentaba todas las características de la realidad. Lo que hizo, según esta fuente, fue «combinar las afirmaciones de los otros <filósofos> que, al pronunciarse sobre los entes, hicieron manifestaciones contrarias, pues los unos <dijeron> que el ser es uno y no múltiple, mientras que para otros era múltiple y carecía de unidad», y así sucesivamente. Gorgias utilizó la lógica de la filosofía eleática y de los demás filósofos de la naturaleza, contra ellos mismos, para mostrar que no tiene sentido negar el mundo de la *dóxa* y el *nómos* en el que viven instalados los hombres en favor de otro ser más verdadero. Al definirlo, como nos recuerda Isócrates (cf. 82B1 DK), los filósofos no hicieron más que contradecirse unos a otros: uno dijo que los entes eran infinitos, mientras que hubo quien afirmó que eran uno, dos, tres o cuatro. Gorgias afirmó que «no existe ninguno en absoluto» (cf. 82B1 DK), lo cual debe interpretarse en el sentido de alguien que se sustrae de ese nivel en el que se movía el discurso filosófico, para acabar con sus pretensiones de haber alcanzado un camino privilegiado de acceso a un ser verdaderamente real.

En el *Elogio de Helena,* Gorgias trata del poder omnímodo del discurso, pero su capacidad de persuasión no se basa en la verdad, sino en el hecho de que haya sido «escrito con arte», «para deleitar y persuadir» (cf. 82B11.13 DK). La persuasión es posible por las insuficiencias del saber humano que tiene que confiarse

142. Para la derivación de la infinitud espacial a partir de la temporal, cf. Untersteiner (1967) vol. I, p. 43 n.

a «las vacilaciones y falta de certeza de la opinión» (cf. 82B11.11 DK). Lo que muestra el tratado *Sobre el no ser* es que utilizando la misma lógica de la filosofía de la naturaleza se podía llegar a resultados opuestos[143]. La consecuencia indirecta de todo ello es demostrar la imposibilidad del saber y el acceso al ser que había defendido la filosofía eleática. La negación de la «vía de la verdad», que había fundado Parménides, deja a la *dóxa*, en la que se basa la retórica, como único y omnímodo fundamento del discurso. Gorgias cita en su *Elogio de Helena* «los discursos de los meteorólogos» y «las teorías filosóficas» como un caso más del uso retórico del discurso, en el que, «suprimiendo una opinión e introduciendo otra, hicieron aparecer a los ojos de la opinión cosas increíbles y oscuras» (cf. 82B11.13 DK). La conclusión que se desprende de todo ello es que, contra las pretensiones epistémicas de la filosofía, en realidad no hay otra ciencia más que la ciencia del discurso[144].

En su segunda tesis, de carácter gnoseológico, Gorgias sostenía que si el ser existiera, sería inaprehensible o incognoscible[145], con lo cual atacaba precisamente uno de los supuestos esenciales del eleatismo. Para esta corriente filosófica, el mundo fenoménico de las apariencias sensibles puede rechazarse, porque la razón es garantía de que el pensar tiene como objeto el ser verdadero. La segunda proposición de Gorgias va dirigida contra esta pretensión: «si lo que es objeto del

143. Cf. Bröcker (1958) pp. 435-436 («Gorgias und Zenon»). Bröcker ha analizado la similitud de los razonamientos empleados por Gorgias con el esquema característico de la demostración dialéctica de Zenón: «si S existiera, debería ser P o no P, pero si no puede ser P ni no P, entonces no existe S» (cf. p. 435). Cassin (1985) p. 306, por otro lado, ha insistido en el carácter discursivo de las reflexiones de Gorgias en su crítica a Parménides, que no se funda, como se ha querido ver, en el intento de lograr una mayor adecuación a las cosas, sino en «una mayor atención al discurso en sí mismo». Por eso propone interpretar la crítica de Gorgias en una perspectiva «logológica», más que retórica o meramente ontológica, ya que investiga el ser solo en la medida en que es un «efecto del decir».

144. Cf. Dupréel (1948) pp. 67-68. Se trata de una concepción del discurso como «productor de mundo» en la acertada fórmula de Cassin (1985) p. 308.

145. Al calificar las posiciones epistemológicas de Gorgias, podemos encontrar descripciones muy diferentes o incluso opuestas, según el sentido que demos a los términos, pues algún autor ha negado incluso que pueda calificarse esta tesis como escéptica o relativista. Para Woodruff (2006a) p. 305, no lo es, porque a su juicio un verdadero escéptico se abstiene de toda creencia. Sin embargo, la incognoscibilidad del ser que Sexto Empírico le atribuye (cf. *Adversus Mathematicos* VII 77) y su alineamiento con los que suprimieron «el criterio de verdad» (cf. VII 87) permitirían describir su posición en términos de un nihilismo epistemológico muy próximo a lo que puede entenderse como escepticismo. Véase, no obstante, Solana (2013) p. 146.

pensamiento no es existente, lo que es no es objeto del pensar» (cf. 82B3.77 DK). El razonamiento de Gorgias se entiende mejor en el contexto de aquella identidad de pensar y ser supuesta por el eleatismo. Pero que esta identidad no existe es algo «muy evidente, porque si los objetos del pensar existieran, todos los objetos del pensar existirían como quiera que fueran pensados» (cf. 82B3.79 DK). «Un hombre volando», «unos carros corriendo por el mar», «la Escila o la Quimera» demuestran que «los objetos del pensar no son existentes» (cf. 82B3.79-80 DK) o, más bien, que algo no existe por el mero hecho de ser pensado. No importa que en algunos casos nuestros pensamientos apunten a cosas verdaderamente existentes, porque lo que quiere demostrar Gorgias es que, dada la diversidad entre pensar y ser, el pensar no puede identificarse con el ser, como pretendía Parménides, ni debemos contemplar el pensamiento como algo que aprehende el ser. De ahí su generalización aparentemente injustificada desde «algunas cosas pensadas no existen» a lo que es pensado no es[146].

En su tercera tesis, de naturaleza lingüística, Gorgias afirmaba que si el ser fuese aprehensible o cognoscible, no sería comunicable por medio del lenguaje. También en este caso parece dirigirse contra Parménides, porque este había sostenido que el objeto del lenguaje es el ser y que el no ser no puede pensarse ni decirse. Para mostrar la heterogeneidad de lenguaje y ser, Gorgias nos invita a comparar la naturaleza de la palabra y el objeto al que esta nos remite. «Los objetos que existen fuera» del lenguaje y el pensamiento tienen una naturaleza sensible que es «visible, audible o perceptible en general», pero de estos, dice Gorgias, «aprehendemos lo visible con la vista, lo audible con el oído» y así sucesivamente (cf. 82B3.83 DK). Ahora bien, la naturaleza de la palabra es diversa del objeto al que nos remite: por ejemplo, la palabra «azul» es audible, mientras que el color azul es algo que solo podemos captar por medio de la vista. Este ejemplo demuestra que las palabras y las cosas son heterogéneas entre sí y que no debe concebirse el discurso como un instrumento que transmite realidades: «aquello con lo que nos comunicamos es el discurso, pero el discurso no son las entidades, ni las cosas existentes, en consecuencia, son las cosas que comunicamos a los demás, sino el discurso, que es diferente de las entidades» (cf. 82B3.84 DK). Esta afirmación no implica que Gorgias no haya logrado hacerse una idea cabal de la significación, como se ha sugerido en alguna ocasión[147], sino que necesita rom-

146. Cf. Calvo (2007) p. 176-7.
147. Cf. Aubenque (1981) pp. 100-101.

per con la identidad entre palabra y ser, afirmada por los eléatas[148]. Una palabra significa porque conecta con las experiencias que el receptor del discurso tiene de la realidad. El perceptor tiene experiencia sensible del color y la palabra adquiere significación para él, porque está en posesión de la experiencia correspondiente, de manera que «no es el discurso el que manifiesta el objeto exterior, sino el objeto exterior el que hace significativo al discurso» (82B3.85 DK).

Si completamos la información de Sexto Empírico (cf. 82B3 DK) con la versión que nos proporciona el tratado *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias*, llegamos a la conclusión de que la posición de Gorgias es muy semejante al relativismo de Protágoras[149]. Admitamos el conocimiento y la posibilidad de transmitirlo por medio del lenguaje, dice el *Anónimo* (cf. 82B3bis DK, 980b9), «¿cómo podría el oyente tener la misma representación?». A ello se oponen tres razones: en primer lugar, «no es posible que una misma cosa (el objeto del pensar) esté a la vez en sujetos múltiples e independientes, porque en ese caso lo que es dos (lo pensado por el oyente y lo pensado por el hablante) sería uno». De manera que la objetividad del conocimiento no es posible en sentido estricto, porque el conocimiento se compone de representaciones mentales que no pueden ser idénticas entre sí. Pero además, en segundo lugar, si estuvieran presentes dos contenidos mentales idénticos en ambos sujetos a la vez, «nada impediría que se manifestara a ellos de modo diferente, al no ser estos semejantes en todo y no hallarse en la misma condición». Al valorar la aportación de la disposición subjetiva al conocimiento, el escepticismo de Gorgias viene a coincidir con el relativismo gnoseológico de Protágoras. Para ambos, el objeto del conocimiento consiste en un «ser para otro», de tal manera que, desde el punto de vista estrictamente gnoseológico, es imposible un conocimiento universalmente válido que

148. A juicio de Mourelatos, los argumentos de Gorgias en esta tercera parte de su escrito hay que entenderlos contra lo que hoy llamaríamos una teoría referencial y una teoría mentalista del significado, en virtud de las cuales este depende, respectivamente, del objeto o de su imagen mental, y en favor de una teoría behaviorista, que concibe el significado desde la perspectiva de la función o el efecto que la palabra provoca en el oyente. Véase Mourelatos (1985) pp. 607-630.

149. Cf. Dupréel (1948) p. 64; Mondolfo (1968) p. 160 ss. Lo que niega la crítica gorgiana del lenguaje, como nos recuerda Calvo (2007) p. 186, es el mundo de «significaciones compartidas, intersubjetivas». La posición que el *Teeteto* atribuye a Protágoras es en general coincidente, por el carácter individualista que atribuye a la «medida», pero también hay pasajes (cf. 172a) en que el sujeto que emite el juicio no es el individuo, sino la ciudad y es esta la que «determina lo justo y lo injusto».

superara la contribución del sujeto y estableciera una «medida» en la realidad objetiva de las cosas. El «criterio», como dice Sexto Empírico (cf. 82B3.87 DK = *Adversus Mathematicos* VII 87), desaparece en Gorgias, y además se profundiza con la inestabilidad del sujeto, que no puede alcanzar el conocimiento de un objeto idéntico e inalterable, porque él mismo está sometido a variaciones sucesivas y coexistentes[150]. Esta es la tercera razón que impide la objetividad del conocimiento: «el sujeto evidentemente no percibe las mismas cosas en el mismo tiempo, sino cosas diferentes por el oído y por la vista, y de modo diferente en el presente y en el pasado».

Sin embargo, hay claras diferencias de matiz entre Gorgias y Protágoras, ya que en Gorgias prevalece el momento negativo, mientras que Protágoras subraya el carácter verdadero que tiene siempre el conocimiento, pero limita su validez al criterio relativo e individual de cada sujeto. No hay ni que decir que el discurso no perdió con ello valor alguno para ninguno de los dos. Por el contrario, en Gorgias su teoría del conocimiento, como dijo Dupréel, libera a la palabra de toda sujeción a la «necesidad imperiosa del ser» y con ello el «arte del discurso escapa de la tutela doctrinaria de la ciencia de las cosas»[151], para convertirse en el «gran soberano» que impera en el mundo de las relaciones interpersonales. No creemos que en este aspecto haya pues incompatibilidad entre su *Encomio de Helena* y el tratado *Sobre el no ser*[152]. El escepticismo o el relativismo, que algunos han presentado precisamente como un resultado de la práctica del método antilógico y la enseñanza de la retórica, no se extendió a todos los sofistas, pero ha dejado sus huellas, como hemos visto, en las figuras más importantes del movimiento a las que habría que añadir otros personajes menos conocidos como Jeníades de Corinto (cf. Cf. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* II 18 y *Adversus Mathematicos* VII.53), Crátilo (cf. Aristóteles, *Met*. IV 5, 1010a12) o incluso Antifonte (cf. 87B1 DK).

150. Cf. Mondolfo (1968) p. 162.

151. Cf. Dupréel (1948) p. 73.

152. Cf., en este sentido, Marcos (2011) pp. 14-15. La estudiosa lleva razón al afirmar que lo que Gorgias niega al *lógos*, al abordar su relación con las cosas que son, se compensa cuando lo que cuenta no es su relación con el objeto, sino con el sujeto, y lo que importa no es qué se dice sino a quién. Cf. también Casertano (1995) p. 16.

6. Principales figuras de la sofística

Protágoras de Abdera fue el más importante y conocido de todos los sofistas. De él hemos visto su defensa de la ley y su práctica del método antilógico, además del interés que mostró por la corrección del lenguaje y su teoría del hombre como medida de todas las cosas. No se conoce con exactitud la cronología exacta de su vida, pero es posible que naciera en torno al 490 a. C o incluso unos años antes. Al parecer, murió al zozobrar la embarcación en la que huía para evitar un juicio incoado contra él en Atenas (cf. A2), aunque algunos han dudado de la veracidad de esta historia. La fecha de su muerte se sitúa, según diferentes versiones, entre el 421 y el 414 a. C. La tradición lo presenta como discípulo de Demócrito, que era oriundo de la misma ciudad, pero no hay que descartar una influencia recíproca. Aunque viajó por muchas ciudades griegas, aparece asociado inequívocamente a la Ilustración ateniense. Pericles le encomendó la constitución de la colonia panhelénica de Turios en el año 444 y la tradición lo sitúa haciendo una lectura de sus obras en casa de Eurípides (cf. 80A1 DK). Sus obras más conocidas llevaban el título de *Sobre los dioses*, que fue quemada en público en Atenas, y *Sobre la verdad,* que también recibe la denominación de *Discursos demoledores*, aunque curiosamente ninguna de las dos es mencionada en el catálogo de Diógenes Laercio (cf. IX 55; 80A1 DK), por lo que Untersteiner supuso que este contenía solo subtítulos de las *Antilogías*, la cual constaba de dos libros[153]. En el catálogo de Diógenes se le atribuye también una obra *Sobre la constitución* (*Perì politeías*), que muestra el interés de Protágoras por los asuntos políticos.

Gorgias de Leontinos (Sicilia) nació en torno a los años 490-480 a. C. y llegó a alcanzar, de acuerdo con los testimonios (cf. 82A2 y 82A10 DK), los ciento ocho o ciento nueve años. Gorgias tenía un hermano, Heródico, que era médico, y la tradición lo considera como discípulo de Empédocles, por lo que no es extraño que, en un principio al menos, se interesara por cuestiones de filosofía natural. En la tumba de Isócrates, que fue discípulo suyo y fundó una escuela de

153. Cf. Untersteiner (1996) p. 18 ss. Diógenes Laercio (IX 55) afirma, antes de enumerar el catálogo de sus obras, que estos son los libros de él que se conservan. Como él mismo no incluye el *Sobre los dioses* en el catálogo, a pesar de haberlo mencionado unas líneas antes, algunos, como Solana (2013) p. 61, han supuesto que el catálogo menciona solamente los libros disponibles en el momento en que escribe Diógenes.

retórica en Atenas, se le representó de hecho «observando una esfera astrológica» (cf. 82A17 DK). Se le ha atribuido igualmente influencia de los pitagóricos[154], que pudo llegarle a través del mismo Empédocles. Pero la actividad que más destaca en Gorgias es la enseñanza de la retórica (cf. 82A21 DK = *Men.* 95c), que aparece ligada a Empédocles y muy especialmente a Córax y Tisias, que fueron «los más antiguos escritores de tratados de retórica» (cf. 82A14 DK) y eran también oriundos de Sicilia. Ya hemos mencionado su visita a Atenas como embajador de su ciudad en el año 427 y el éxito logrado allí con su estilo oratorio, que influyó en muchos personajes importantes, entre los que la tradición (cf. 82A1 DK) menciona a Critias, Tucídides o Antístenes. Entre sus obras más importantes se ha mencionado el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, que eran piezas demostrativas de su talento como profesor de retórica, así como su tratado *Sobre el no ser,* que era una diatriba dirigida especialmente contra la filosofía eleática. Gorgias pronunció además importantes discursos en ocasiones señalas, como el *Olímpico*, en defensa de ideales panhelénicos de concordia entre los griegos, así como el *Epitafio* y el *Discurso pítico*.

Ya hemos hecho referencia a Hipias de Élide especialmente en relación con la amplitud de temas que abordaba en sus enseñanzas y su polimatía, que abarcaba desde las más variadas cuestiones de filosofía natural hasta la historia (entre sus obras figuran *Denominaciones de pueblos* y *Lista de vencedores en Olimpia*) y la mnemotecnia. También hemos recordado su crítica de la ley positiva como «tirana de los hombres» y su interés por la corrección lingüística desde el punto de vista de los ritmos y las armonías musicales. No tenemos certeza alguna sobre la cronología de su vida, aunque en la reunión de sofistas imaginada por Platón (cf. *Prot.* 317c), se presenta a Protágoras como una persona que «por su edad» podría ser padre de todos los presentes, incluido Hipias. Por su mención en la *Apología* (cf. 19e = 86A4 DK), puede concluirse que en el año 399 a. C. era ya un sofista tan conocido como Gorgias o Pródico en cuya compañía se le cita. Aunque Platón le dedica dos diálogos con su nombre, no lo trata con el mismo aprecio que podemos comprobar en los casos de Protágoras o Gorgias. Es difícil evaluar la profundidad de su saber enciclopédico, pero Proclo le concede un lugar en la historia de la geometría (cf. 86B21 DK) por su aplicación de la cuadratriz, una curva para la cuadratura del círculo y la trisección de los ángulos. Su crítica de

154. Cf. Untersteiner (1996) p. 142.

la ley positiva, unida al ideal de autarquía como fin de la vida humana (cf. 86A1 DK), parece conferir a esta figura un carácter individualista y cosmopolita, que no le impedía actuar como embajador de su ciudad en numerosas ocasiones (cf. 86A2 DK). Compuso una *Synagōgḗ* o *Miscelánea* en la que, al parecer, relacionó doctrinas propias de filósofos presocráticos con poetas anteriores como Orfeo, Museo, Homero y Hesíodo, lo cual lo convertiría en uno de los primeros doxógrafos (cf. 86B6 DK). Escribió numerosas obras entre las que destacan una *Elegía a los mesenios* y un *Diálogo troyano,* en el que Néstor hablaba de las «actividades que debe realizar un joven para llegar a ser ilustre» (cf. *Hip. May.* 286b).

De Pródico de Ceos hemos mencionado su teoría sobre la religión y sus reflexiones sobre el uso correcto de las palabras, que parece haberse centrado, a juzgar por las noticias platónicas, en el estudio de los sinónimos. Su nacimiento se sitúa en torno a los años 470-460 a. C. y en la *Apología* (cf. 19e), como hemos visto, se le describe como una persona aún activa en el año 399, que se dedica a la enseñanza igual que otros sofistas, va de ciudad en ciudad y cobra considerables sumas por la impartición de sus lecciones. No se concede ninguna credibilidad a la noticia según la cual murió en Atenas condenado a beber la cicuta «por corromper a los jóvenes» (cf. 84A1 DK), pues tal vez se deba a una confusión con Sócrates. Tampoco en el caso de Pródico hay que descartar el interés en cuestiones de filosofía natural (cf. 84A5, 84A10, 84B3 y 84B4 DK), además de sus intervenciones públicas como embajador y orador (cf. 84A1, 84A3 DK) y su dedicación a la enseñanza de la retórica (cf. 84A3, 84A4 DK). Entre los títulos de las obras que se le atribuyen, hay alguno que hace referencia a la corrección de los nombres, pero la mas famosa fue las *Horas*, aunque no está claro a ciencia cierta cuál era su contenido. Es posible que el tratado *Sobre la naturaleza,* que se le atribuye (cf. 84B3 DK), formara parte de esta obra[155], así como su escrito *Sobre la naturaleza del hombre*. En las *Horas* (cf. 84B1 DK), Pródico representaba el encuentro de Heracles con la Virtud y el Vicio, que se conoce como *Heracles en la encrucijada.* Jenofonte (cf. *Memorabilia* II 1, 20-34 = 84B2 DK) nos ha transmitido una versión de este episodio, que era una demostración retórica dirigida a una audiencia amplia y consistía en una exhortación a la vida virtuosa. Se ha dudado de la fidelidad de Jenofonte, pero, aunque él mismo reconoce que Pródico «adornó sus opiniones con palabras más elevadas», es muy posible que fuera fiel

155. Cf. Untersteiner (1996) p. 310.

en la transmisión de su contenido ideológico y ello probaría, si hay alguna duda al respecto, el sentido moral que tenía la enseñanza de los sofistas en los casos más representativos. No obstante, el hecho de que intervengan a la vez la Virtud y el Vicio nos proporciona otro ejemplo del método antilógico.

De Antifonte, hemos visto especialmente su versión de la antítesis *phýsis/nómos* y la cuestión de los dos Antifontes: el Orador, Antifonte de Ramnunte, que murió en la revuelta oligárquica del 411, autor de las *Tetralogías*, y Antifonte el Sofista, a quien se le atribuyen *Sobre la verdad, Sobre la concordia* y el *Político.* Jenofonte (cf. *Mem.* I.6.1; 87A3 DK) menciona a un Antifonte sofista, lo cual se ha tomado como prueba de la distinción entre el sofista y el orador, pero otros autores no creen que el término sofista pueda excluir al orador. En el caso de que existieran dos Antifontes, que hasta hace poco era la posición mayoritaria entre los especialistas[156], coincidirían sus cronologías relativas, porque de Antifonte de Ramnunte, sabemos que murió en el año 411 a.C. (cf. Tucídides VIII 68) y que debió de haber nacido en torno al 470, mientras que las fechas de Antifonte el Sofista son muy semejantes, porque coinciden con las de Sócrates. Ambos se dedicaron a la enseñanza de la retórica y ejercieron la política[157]. Al sofista se le atribuye una obra *Sobre la interpretación de los sueños* (cf. 87B78-81, A7-8 DK). A juzgar por el racionalismo de Antifonte, con su rechazo de la providencia divina (cf. 87B12 DK) y su definición de la adivinación como «la conjetura de un hombre razonable» (cf. 87A9 DK), es posible que intentara una interpretación de los sueños sobre bases puramente naturalistas, a pesar de las reservas de Cicerón (cf. *De divinatione* II 144-145) sobre este «arte» que se basa más en el ingenio de los intérpretes que en «un efecto de la naturaleza». No obstante, otros especialistas han asignado la obra a un tercer Antifonte, autor

156. Esta fue la opinión de especialistas como Gomperz, Bignone, Guthrie o Luria, frente a la tesis unitarista de autores como Morrison, Caizzi o Solana, que se basa más recientemente en una nueva edición de los fragmentos. Cf. Solana (2013) p. 325. Dos especialistas, como Gagarin (2002), autor de una monografía, y Pendrick (2002), que ha realizado una edición y traducción de los fragmentos de Antifonte, por citar ejemplos relativamente recientes, se ubican en bandos opuestos, lo cual es prueba evidente de una polémica que no puede zanjarse a la vista de los testimonios disponibles: el primero es partidario de la tesis unitarista, mientras que el segundo defiende la tesis separatista. La virtud del unitarismo, a nuestro juicio, reside en su intento de leer el *corpus* que nos ha llegado bajo el nombre de Antifonte a la luz de una interpretación que dé razón de todos los textos.

157. Cf. 87A3 DK, para Antifonte el Sofista, y TucídidesVIII 68, 1-2, para el Orador.

de tragedias[158]. A Antifonte de Ramnunte (cf. 87A6 DK) se le atribuye haber compuesto una obra o un método consistente en un *Arte para evitar la aflicción.* Al parecer atendía a sus pacientes en el ágora de Corinto preguntándoles por «las causas» de su aflicción y los curaba «por medio de las palabras», lo cual concuerda perfectamente con otros textos pertenecientes al ámbito de la sofística en los que se compara el arte del discurso con las técnicas terapéuticas propias de la medicina[159]. Pero no ha faltado quien atribuya esta «técnica» al sofista[160], lo cual sería muy coherente con la posición hedonista de su tratado *Sobre la verdad*. Por último, recordemos una vez más que, además de la enseñanza de la retórica, a Antifonte el Sofista no le fueron ajenas las cuestiones científicas, como el intento de resolver la cuadratura del círculo mediante la inscripción de polígonos (cf. 87B13 DK) o los estudios meteorológicos y fisiológicos que, según Galeno (cf. 87B29, 87B29a DK), formaban parte de su tratado *Sobre la verdad,* y otras cuestiones cosmológicas (cf. 87B30, 87B31, 87B32 DK).

De otras figuras de la sofística citadas en estas páginas nuestros datos son aún más escasos. De Trasímaco de Calcedonia (Bitinia) hemos comentado su definición de la justicia en la *República*. Pero el realismo político, cercano al inmoralismo, en el que Platón le sitúa en el marco de su discusión con Sócrates, debe atemperarse con otros testimonios. De acuerdo con Hermias (cf. 85B8 DK), Trasímaco había afirmado que «los dioses no ven los asuntos de los hombres, porque, en otro caso, no habrían descuidado la justicia, que es el más grande de los bienes humanos». De manera que sus afirmaciones vertidas en la *República* podrían ser una reacción a la ingenuidad de Sócrates para hacerle ver a este la realidad de la práctica política en las ciudades griegas y una expresión de su desilusión ante «una época tal» (cf. 85B1 DK) como la que les había tocado vivir[161]. En un fragmento conservado de uno de sus discursos, Trasímaco se lamenta, efecti-

158. También las *Tetralogías* se han atribuido a un tercer Antifonte, por sus diferencias en estilo y contenido respecto a las otras obras, atribuidas al orador en el caso de los discursos forenses y al sofista en el de los tratados. Cf. Lesky (1985) p. 383. Sin embargo, algún autor, como Woodruff (2004) p. 330, las asigna incluso al mismo autor del tratado *Sobre la verdad,* dado el carácter indudablemente sofístico que tienen en estas los argumentos opuestos.

159. Cf. *Teet*. 167a, en relación con Protágoras, y 82B11.14 DK, para Gorgias.

160. Cf. Nestle (1975) p. 139; Guthrie (1988) pp. 282-283.

161. Probablemente, Platón no tuvo demasiado en cuenta que Trasímaco adoptaba una actitud más descriptiva que normativa frente a la perspectiva de una justicia en sí indagada por Sócrates en la *República*. Cf. Solana (2013) p. 263.

vamente, de las circunstancias presentes que los han llevado «no a la concordia, sino a enemistades y conflictos mutuos» (cf. 85B1 DK). De ahí que algunos no se hayan dejado inducir por la imagen que nos da Platón y hayan interpretado sus palabras en la *República* como «un pesimismo que revela su sensibilidad y su preocupación ética»[162]. Por otro lado, casi la totalidad de los testimonios versan sobre su enseñanza de la retórica y las innovaciones introducidas por Trasímaco en este ámbito, en el que se le atribuye haber sido «el primero en dar a conocer el período y el colon» (cf. 85A1 DK), que hacen referencia respectivamente a la unidad de pensamiento y al ritmo de la prosa[163]. No conocemos detalles para una datación cronológica segura de su vida, pero se ha establecido el año 457 a. C. como *terminus post quem* de su nacimiento[164]. La *Suda* le atribuye unos *Discursos deliberativos,* así como un *Arte* o *Tratado de oratoria,* unos *Juegos*, que han sido identificados con discursos epidícticos, y unos *Recursos retóricos.*

Otros personajes citados como Calicles, sea real o ficticio, y Critias no se consideran realmente sofistas, ya que faltan en tales casos las características propias de estos, aunque sus ideas suelan tratarse en el marco del movimiento sofístico. También se ha dudado de la existencia histórica de Eutidemo y Dionisodoro, los sofistas que protagonizan el *Eutidemo* de Platón y en el que encarnan, como hemos visto, la polimatía y la concepción erística del discurso, aunque hoy día se tiende a aceptar su existencia por el testimonio de Jenofonte y Aristóteles. De Licofrón y Alcidamante, que se consideran discípulos de Gorgias, hemos referido su actitud ante la legislación positiva, pero no se tienen más datos de ellos, salvo las menciones de uno y otro en la obra de Aristóteles, generalmente relacionadas con su actividad como maestros de retórica. Finalmente, de la sofística anónima, hemos visto la defensa de la ley en el *Anónimo de Jámblico*, de atribución incierta, a pesar de los numerosos intentos que se han hecho por identificar a su autor, y los *Discursos* o *Razonamientos dobles*, escrito después de la Guerra del Peloponeso, que hemos citado como ejemplo del método antilógico, por lo que se considera inspirado en la obra de Protágoras.

162. Cf. Piqué (1985) p. 162; véase también, p. ej., De Romilly (1997) p. 126.
163. Cf. Melero (1996) nota *ad loc.*
164. Cf. Untersteiner (1996) p. 477; Solana (2013) p. 261.

II
Sócrates

«No solo ahora, sino siempre soy de los que no se dejan persuadir más que por el argumento que al razonar me parece el mejor» (*Crit.* 46b)

1. Las fuentes y el problema socrático

El llamado «problema socrático» se deriva de que Sócrates nunca escribió nada, por lo que no tenemos más remedio que recurrir al testimonio de otros autores. Pero la dificultad radica en que estos no tenían el propósito de limitarse a transmitir fielmente su pensamiento filosófico. Por otro lado, Sócrates, como dice Alcibíades (cf. *Banq.* 215a, 221d), tenía una naturaleza «extraña» (*atopía*), tanto «en su persona como en sus discursos» filosóficos y, en consecuencia, estaba dotado de una personalidad desconcertante que provocaba, incluso en sus discípulos, interpretaciones muy divergentes de su pensamiento. Las fuentes más importantes de las que disponemos para la tarea de reconstruir cuál fue su verdadera aportación a la filosofía son Aristófanes, Platón y Jenofonte. También está el testimonio de Aristóteles, que lo cita a menudo en sus obras. Aunque no coincidió con él, ya que nació quince años después de la muerte de Sócrates, Aristóteles permaneció veinte años en la Academia y es verosímil, a nuestro juicio, suponer que conocía algunos datos fiables sobre su pensamiento filosófico no extraídos meramente de los diálogos platónicos. Por otro lado, también están lo que el mismo Aristóteles llama en su *Poética* (cf. 1447b11) los «*sokratikoì lógoi*» o discursos socráticos, que escribieron después de su muerte otros discípulos o seguidores de Sócrates, como Esquines, Antístenes, Euclides y Fedón, los cuales estaban presentes, según el relato del *Fedón* (cf. 59b), en el momento de su muerte. Por desgracia, solo conservamos fragmentos de estas obras, aunque algunos pueden suministrarnos un conocimiento de la influencia que Sócrates ejerció

en sus seguidores[1]. También hubo una obra dirigida contra él escrita en los años noventa del s. IV a. C. por Polícrates, la *Acusación de Sócrates*, a la que tal vez pudieron responder algunos de estos hombres pertenecientes a los círculos socráticos, como Jenofonte y Platón[2].

Entre las fuentes mencionadas, hay profundas diferencias. Aristófanes es un comediógrafo que está dispuesto a utilizar cualquier artificio teatral para suscitar hilaridad o indignación en el público. Platón es un filósofo que escribe a lo largo de cuarenta años y no duda en poner en boca de su personaje las ideas más importantes de su propio pensamiento filosófico, aunque estas difieran enormemente a lo largo de un periodo tan largo de tiempo. Jenofonte es un historiador, pero no tiene escrúpulo de atribuirle a Sócrates unos conocimientos de economía o agricultura que este seguramente no poseía. Dadas estas diferencias y teniendo en cuenta el elemento de ficción presente en todos los «discursos socráticos», que convierte a Sócrates en un mero personaje literario, algunos especialistas piensan que el problema de extraer el verdadero pensamiento del Sócrates histórico a partir de todas estas fuentes es un problema irresoluble, como demuestran las enormes discrepancias manifestadas por los intérpretes[3]. Es verdad que también hay coincidencias, pero estas revelan en ocasiones según muchos estudiosos muestras evidentes de intertextualidad[4]. En consecuencia, algunos han llegado a pensar que no constituyen un argumento convincente para reconstruir el verdadero pensamiento filosófico de Sócrates, porque estaríamos simplemente ante plagios o préstamos que unos autores han extraído de otros[5]. Pero merece la pena que examinemos brevemente estas fuentes, porque no estamos en condiciones de despreciar ninguna y, a nuestro juicio, todas pueden ayudarnos en el intento de reconstrucción.

El testimonio de Aristófanes es una caricatura de Sócrates que peca de no pocas inconsistencias y, además, tiene el defecto capital de amalgamar en un solo

1. Estos fragmentos han sido reunidos en la obra de Giannantoni (1990). Sobre los discursos socráticos, puede verse el capítulo de Kahn (2010) pp. 31-62, que ha elaborado un catálogo de los tópicos filosóficos más repetidos en los testimonios que conservamos de los filósofos perteneciente al círculo socrático (cf. p. 34).

2. Cf. Dodds (1990) pp. 27-28; Guthrie (1988) pp. 318-319; Brickhouse-Smith (1989) pp. 71-73. Véanse las críticas de Isócrates (XI 4 ss.) en su *Busiris* a esta obra perdida de Polícrates.

3. Cf. en este sentido, Dorion (2006) p. 93.

4. Cf. Guthrie (1988) p. 318; Kahn (2010) p. 33.

5. Gigon (1947) investigó, por ejemplo, las fuentes de los *Recuerdos de Sócrates* (*Memorabilia*) de Jenofonte y mostró su dependencia de otros autores, como Platón o Antístenes, pertenecientes a la literatura socrática anterior. Cf. también Patzer (2010) pp. 236-237.

personaje rasgos pertenecientes a diferentes tipos de intelectuales contemporáneos[6], cuya actitud crítica era vista por él como una amenaza que venía a cuestionar el orden de las virtudes tradicionales en las que se fundaba el estado ateniense. Aristófanes convierte a Sócrates en uno de los personajes principales de las *Nubes,* representada en el año 423 a. C., pero también aparece en otras obras, como las *Aves* (414 a. C.) y las *Ranas* (405 a. C.), en las que se insiste en una caracterización negativa, que hace a Sócrates sospechoso de corromper a la juventud[7]. Sin embargo, no podemos desatender esta fuente de información, ya que es la más antigua de todas y pertenece a una época de Sócrates que no conocieron ni Platón ni Jenofonte. Además, la caricatura tiene que tener también algunos rasgos reales para que el público pueda reconocer al personaje, por mucho que se distorsionen esas características y se enjuicien críticamente[8]. Sócrates en la *Apología* de Platón menciona a Aristófanes explícitamente (cf. 19c) y se queja de la imagen que este ayudó a difundir contra él desde mucho tiempo atrás, ya que lo considera un acusador «más temible» que Ánito y sus compañeros (cf. 18b). Aristófanes presenta a Sócrates en las *Nubes* como un «meteorosofista» (cf. *Nubes* 360), pues, por un lado, aparece en escena como un filósofo de la naturaleza, que investiga «las alturas» (*tà metéōra prágmata*, cf. v. 228) subido en una especie de cesta o pensatorio (*phrontistḗrion*). Sin embargo, el comediógrafo no se limita a construir una imagen ridícula del personaje a partir de esta caracterización, sino que proyecta sobre él una acusación de ateísmo[9]. Recordemos que la obra termina con Estrepsíades prendiendo fuego al pensatorio e intentando golpear a Sócrates «por muchos motivos», pero muy especialmente «por sus injurias contra los dioses» (cf. vv.1508-1509).

Por otro lado, Aristófanes también describe a Sócrates como un sofista, ya que Estrepsíades acude a él, porque «quiere aprender a hablar» (cf. v. 239) para poder defenderse de sus acreedores. El Argumento Injusto le asegura que Sócrates convertirá a su hijo Fidípides en un «hábil sofista» (cf. v. 1111). Esta otra caracterización también lleva su carga acusatoria, porque se le presenta a la misma luz que una supuesta sabiduría retórica que enseña a derrotar el argumento más justo con el más injusto (cf. vv. 1449-1450). Se explica así que Fidípides termine jus-

6. Cf. Nails (2014); Dorion (2011) p. 6; Konstan (2011) p. 85.

7. En *Aves* 1555 se dice que «Sócrates embauca a las almas».

8. Cf., en este sentido, Lesky (1985) pp. 463-464; Guthrie (1988) p. 401; Konstan (2011) p. 76.

9. Sócrates afirma que «los dioses no son para ellos moneda de curso legal» (cf. *Nubes* 247-248) o que «Zeus no existe» (cf. v. 367).

tificando inmoralidades imperdonables, como la de pegar a su propio padre (cf. vv. 1409 ss.). Sin embargo, a pesar de la crítica interesada y la caricatura mordaz, hay algo de verdad en todo ello. Sabemos, como lo confiesa el propio Sócrates del *Fedón*, que en su juventud estudió la llamada «investigación de la naturaleza» (cf. 96a8) y, de hecho, en la Antigüedad se le asociaba con Arquelao (cf. 60A1, A2, A3, A5, A7 DK), el discípulo de Anaxágoras a quien alude el relato ficticio de su autobiografía intelectual en el *Fedón*. En esta obra, se hace referencia (cf. *Fed.* 97b) al interés que suscitó en Sócrates la lectura de un libro de Anaxágoras, de manera que la versión distorsionada de Aristófanes, que lo confunde con un filósofo de la naturaleza, no es totalmente discordante del testimonio platónico, pues este revela un temprano interés por las cuestiones cosmológicas. Lo mismo podríamos decir de su caracterización como sofista, porque para un observador externo, después de todo, su forma de cuestionar y poner en dificultades a la gente no debía distinguirse mucho de las prácticas erísticas propias de aquellos. Aristófanes parece dar muestras de conocer algunas peculiaridades del método socrático, como su habilidad para poner en «dificultades» (*eis áporon*, cf. *Nubes* 702-703) a sus interlocutores o las técnicas de «examen» y «división» (*diarôn,* cf. v. 742), que compartía con los sofistas al buscar definiciones de los conceptos[10]. Es posible incluso que el empleo reiterado del término *psychḗ* en la obra contenga una alusión a la importancia que tenía el alma para Sócrates[11]. Este, que temía el efecto causado por la imagen difundida por Aristófanes, intenta marcar distancias con la sofística y, por tanto, alega en la *Apología* que él no intenta instruir a nadie ni ganar dinero con ello, como hacían Gorgias, Pródico e Hipias (cf. 19d-e), pero su estrategia de defensa se centra más en subrayar las diferencias de motivación que lo separaban de los sofistas que en el método mismo empleado[12].

El caso de Jenofonte (430 o 425-350 a. C.), contemporáneo de Platón, es diferente, dada su intención apologética[13] y su condición de historiador, de la que cabría esperar una mayor fidelidad al transmitir noticias sobre el pensamiento de

10. Cf. Velásquez (2005) p. 73 n. 114, p. 75 n. 117.

11. Cf. Konstan (2011) p. 84.

12. Cf., en este sentido, Vigo (2014) p. 38. Platón escribió probablemente el *Eutidemo* para poner de manifiesto las diferencias que separaban a Sócrates de los sofistas tanto desde el punto de vista de la intención como del método empleado.

13. Jenofonte confiesa que su intención al escribir sus *Memorabilia* no es otra que recordar cómo ayudaba Sócrates a sus discípulos con sus propias obras o por medio del diálogo que sostenía con ellos (cf. I.3.1).

Sócrates. Pero sus *Memorabilia*, la obra principal dedicada a Sócrates, se escribió, según el parecer de los especialistas, más de sesenta años después de la muerte de este[14]. Por ello, es muy posible que haya tenido que recurrir a la literatura socrática ya existente, como las obras de Antístenes o Platón, para completar sus lagunas sobre el pensamiento filosófico de Sócrates, con quien Jenofonte, por otra parte, pudo convivir muy poco tiempo[15]. Es una obra escrita en términos convencionales, pensando en el ateniense medio, y su propósito es hacer un elogio y una defensa de Sócrates que permita contrarrestar los cargos en los que se basó la acusación, de manera que no se comprende bien cómo un ciudadano con las cualidades que Jenofonte le atribuye llegó a ser condenado[16]. De ahí que haga hincapié sobre todo en el respeto de Sócrates por la religión tradicional[17], en su carácter moral y, especialmente, en el efecto positivo que causaban su trato y sus conversaciones en los discípulos que lo frecuentaban (cf. *Memorabilia* I 3, 1 ss.). Una exposición profunda de su filosofía no la encontraremos en Jenofonte, pues seguramente estaba por encima de las capacidades y los intereses de un historiador militar, como era él. Pero hallaremos, al hilo de esa intención apologética, muchos puntos en los que se pueden constatar notables coincidencias y divergencias con los rasgos filosóficos del Sócrates que conocemos a través de Antístenes o Platón. A nuestro juicio, no podemos prescindir de un testimonio tan valioso, que nos puede servir para corroborar o matizar las informaciones más relevantes que podamos extraer de Platón.

Algunos han visto incluso en sus escasas dotes filosóficas y en su condición de historiador una base más objetiva para confiar en el retrato que nos brinda de Sócrates, mientras que Platón era uno de los pensadores más creativos de todos

14. Jenofonte escribe su *Apología de Sócrates* para «elogiar» una figura, cuya «sabiduría y nobleza» (cf. 34.2) consideraba muy por encima del resto de los hombres que él había conocido. Pero Sócrates es también mencionado en el *Banquete*, los *Económicos, las Helénicas* y la *Anábasis.* Algunos autores han pensado que algunos capítulos del Libro I de los *Recuerdos* pudieron ser escritos poco después de la *Acusación de Polícrates*, datada en torno al 394 a. C. Véase Zaragoza (1993) p. 11.

15. Jenofonte puede haber conocido a Sócrates y convivido con él antes de su temprana marcha de Atenas en el 401 a. C., pero Platón, que menciona a los miembros del círculo socrático, nunca se refiere a Jenofonte.

16. Cf., en este sentido, Guthrie (1988) pp. 333-334; Calvo (1997) p. 115.

17. Sobre la religiosidad de Sócrates en la versión dada por Jenofonte, cf. Calvo (2008) pp. 49-64.

los tiempos y lo convirtió a veces en un mero portavoz de su pensamiento. Pero el testimonio de Jenofonte, al que se le atribuye generalmente una incomprensión filosófica de las posiciones socráticas[18], también ha sido duramente cuestionado por la forma en que su obra se ubica «entre la verdad y la ficción» de un modo muy ajeno al interés del que escribe una biografía con una intención verdaderamente historiográfica[19]. A menudo se han señalado sus anacronismos y el carácter de mera ficción literaria que tienen sus supuestas reminiscencias[20]. Las diferencias entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón son bastante significativas y, a nuestro juicio, deben estimular una cierta contención al interpretar el testimonio que se desprende de los llamados «diálogos socráticos» escritos por Platón. Por ejemplo, este tiende a presentar los planteamientos morales de Sócrates con un fundamento fuertemente intelectualista, mientras que el Sócrates de Jenofonte insiste en el valor de la práctica y el ejercicio como base de la virtud (cf. *Memorabilia* I 2) y, sobre todo, en la necesidad de la *enkráteia* (o dominio de sí, cf. IV 5), apenas mencionada por Platón, como requisito de la vida moral[21]. Por otro lado, la conocida declaración de ignorancia, que aparece como un rasgo fundamental en el Sócrates de los primeros diálogos platónicos y en el testimonio de Aristóteles, apenas tiene cabida en el de Jenofonte, si es que hay aquí algún rastro de esta actitud[22]. De manera que se cumpliría aquí la antigua máxima, aplicable en la hermenéutica de los textos filosóficos, según la cual *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. No nos cabe duda de que el Sócrates de Platón tiene mucho más valor filosófico que el de Jenofonte, desde cualquier punto de vista, pero la precaución crítica que pueda aportar una lectura atenta de la obra de Jenofonte puede llevarnos a situar en unos términos más ajustados «el problema socrático», que algunos,

18. Cf., en este sentido, p. ej., Vlastos (1991) p. 99 ss. El desprecio del testimonio de Jenofonte por la pobreza de pensamiento filosófico de la que adolecen sus *Memorabilia* ha sido un lugar común desde la obra de Schleirmacher en 1818. Una crítica de la influencia que este punto de vista ha tenido en la historiografía de los estudios socráticos puede verse en Dorion (2011) p. 2 ss.

19. Cf. Momigliano (1971) p. 46. Momigliano, refiriéndose a los socráticos en general y a Jenofonte en especial, afirma que no comprenderíamos «lo que era la biografía en el s. IV si no reconocemos que venía a ocupar una posición ambigua entre el hecho y la imaginación» (p. 46).

20. Cf. Kahn (2010) p. 60.

21. Puede encontrarse un listado muy completo de las diferencias entres los dos Sócrates en Dorion (2006) pp. 94-96; cf. Vlastos (1991) p. 99 ss.

22. Cf. Vlastos (1991) p. 32 y 103; Dorion (2006) p. 95. Cf., no obstante, *Memorabilia* IV 4, 9, como veremos más adelante (testimonio citado por Vlastos p. 105).

no sin razón, dan por muy difícil, si no imposible, de resolver. Si no se puede lograr un retrato históricamente fiel de un filósofo que no escribió nada por sí mismo, la «exégesis comparativa»[23] entre las fuentes tal vez permita remontarnos indirectamente a una aproximación más contrastada de lo que sería un relato basado únicamente en el testimonio de una de las fuentes. Pero vayamos a Platón.

Una buena parte de la crítica creyó poder resolver el problema socrático aplicando a las obras platónicas los criterios estilométricos que permitían asignar cada diálogo a épocas diferentes de la carrera de Platón como escritor. De esta manera, tendríamos en torno a la *Apología* y el *Critón* un conjunto de obras, cuyas características estilísticas permitirían hablar de un grupo de «diálogos socráticos», escritos en una primera época, en los que, según Guthrie, «Platón está recordando imaginativamente, en forma y contenido, las conversaciones de su maestro, *sin añadirles por el momento ninguna doctrina propia de él mismo*»[24]. Esta tesis, así expuesta, de una manera un tanto extrema, como puede verse en las palabras que hemos puesto en cursiva, tiene a su favor y en contra poderosos argumentos. En su favor, podríamos decir que cronológicamente, en efecto, se trata de diálogos que podrían considerarse escritos en la primera época de Platón como escritor, probablemente antes de que hubiera desarrollado todo el caudal de recursos filosóficos que pueden encontrarse en las teorías epistemológicas, metafísicas y políticas que aparecerán en obras posteriores. Aunque se ha querido encontrar rastros de estas teorías en los diálogos socráticos, Guthrie lleva razón cuando afirma que, si no conociéramos las obras posteriores, a partir de los diálogos socráticos, como el *Lisis*, «habría poco o nada que pudiera sugerir el edificio doctrinal levantado en el *Fedón,* la *República* y el *Banquete*»[25]. Pero no hay que olvidar que obras como el *Fedón* y el *Banquete*, que contienen ya explícitamente la metafísica platónica, podrían pertenecer también al primer grupo en virtud de sus características meramente estilísticas[26]. El problema se deriva, entonces,

23. Cf. Dorion (2011) p. 20.

24. Cf. Guthrie (1990) p. 73. Esta tesis, convertida en *communis opinio*, se remonta a la obra de Hermann en 1839.

25. Cf. Guthrie (1990) p. 152.

26. La inmensa mayoría de los especialistas los ubicaría desde luego en el segundo grupo de diálogos en torno a la *República,* que contiene ya las posiciones filosóficas más propiamente platónicas, o al final del primero (cf. Brandwood [1992] p. 115). Como puede verse en diversas tablas de ordenación cronológica de los diálogos (cf. Ross [1989] p. 16 y 25), la gran mayoría considera que el *Banquete* y el *Fedón* son obras posteriores a los llamados diálogos socráticos de

de que es muy difícil poder precisar la posición que ocupa un diálogo dentro del grupo al que pertenece, ya que sobre este punto no se ha logrado consenso alguno. Pero de todas formas, dentro de este grupo inicial, nos encontramos con un conjunto de diálogos que han sido llamados socráticos por compartir unas características que los diferencian claramente de los posteriores.

En estas obras, aparece Sócrates como un filósofo moral cuyo objetivo consiste únicamente en hallar la definición de un concepto de carácter ético o religioso, formulado en términos de la pregunta «¿Qué es X?». La característica común de estos diálogos es que aquí no se alcanza ninguna conclusión positiva, ya que todas las definiciones propuestas por los interlocutores a los que Sócrates se dirige son rechazadas, después de ser examinadas críticamente. De ahí que se haya hablado del método socrático como un método *elénctico*, que persigue la verdad moral refutando las tesis sostenidas por sus interlocutores[27]. Además de la *Apología* y el *Critón,* que son consideradas las primeras obras escritas por Platón, estamos pues ante un grupo de diálogos de naturaleza aporética, que terminan sin un final concluyente que esclarezca la naturaleza del concepto en cuestión. Son diálogos como el *Cármides*, el *Eutifrón*, el *Hipias Menor* y el *Mayor,* el *Laques*, el *Protágoras* y el primer libro de la *República.* Tras comparar este grupo con los diálogos no aporéticos, que pertenecen a periodos posteriores de Platón, Vlastos pudo hablar de dos Sócrates en Platón que no habrían podido cohabitar dentro de una misma mente, a menos que se tratara de un esquizofrénico: un Sócrates de los diálogos iniciales, que era exclusivamente un filósofo moral y hacía profesión de ignorancia, y un Sócrates en los diálogos intermedios, que se declara en posesión de un conocimiento que se extiende por todas las regiones de la metafísica, la epistemología y la filosofía del arte hasta conformar una auténtica «enciclopedia de la ciencia filosófica»[28]. La pretensión de Vlastos en relación con nuestro problema consistía en afirmar que el Sócrates histórico podía encontrarse «en aquellos aspectos esenciales» en los que la filosofía del Sócrates de los diálogos iniciales difería del Sócrates de los diálogos posteriores[29].

la primera época. Sin embargo, Kahn nos recuerda que el análisis puramente estilístico del *Banquete* atribuye a este diálogo solo tres características del estilo posterior, que son las mismas que contienen algunos diálogos socráticos, como el *Cármides* y el *Ión*. Cf. Kahn (2010) p. 72.

27. Cf. Vlastos (1991) p. 49.

28. Cf. Vlastos (1991) p. 48. Puede encontrarse una lista de diez diferencias entre ambos Sócrates en la obra de Vlastos, pp. 47-49.

29. Cf. Vlastos (1991) p. 49.

Pero esta tesis tiene también poderosos argumentos en contra que podrían derivarse de cualquier teoría hermenéutica construida con un mínimo rigor crítico: no podemos albergar la pretensión de reconstruir fidedignamente el pensamiento de un autor que no escribió nada a partir del testimonio indirecto de otro. Además, si tenemos en cuenta que el transmisor es uno de los filósofos más creativos de todos los tiempos, el problema se agrava enormemente. De ahí el escepticismo de muchos platonistas que han dudado de que pueda extraerse de los diálogos un retrato fiel del pensamiento socrático. Friedländer sostuvo que los diálogos no nos proporcionan «ninguna clave para fundar un juicio acerca del Sócrates histórico», porque en su opinión «no hay diálogos socráticos que pudieran distinguirse de los diálogos puramente platónicos de un periodo posterior»[30]. En esta misma línea, otros autores, como Kahn, partidarios de una visión unitarista del pensamiento platónico, han negado las conclusiones a las llegó Vlastos a partir de las diferencias entre los diálogos socráticos y los posteriores. Efectivamente, Kahn ha propuesto una interpretación *proléptica* o ingresiva, que ve las obras iniciales como una estrategia literaria diseñada por Platón para preparar al lector de cara a la metafísica expuesta en el *Fedón,* el *Banquete* o la *República*. A su juicio, Platón habría podido escribir estos diálogos y los iniciales al mismo tiempo, y darlos a conocer en etapas sucesivas de acuerdo con un plan unitario, que elimina la posibilidad de distinguir entre diálogos socráticos y platónicos[31]. Con ello, nos veríamos abocados a construir una visión «minimalista» de Sócrates[32] o, si llevamos hasta el extremo esta tesis, acabaríamos abandonando, en un escepticismo total, la posibilidad de una reconstrucción histórica de su pensamiento. Esta última es la línea que se prolonga desde autores como Dupréel, Joel o Gigon hasta la posición actual de los que incluso llegan a considerar el problema socrático una falsa cuestión que no nos debemos ni siquiera plantear[33]. En un marco hermenéutico como este, sin obras escritas por el propio Sócrates, hemos de conceder que una reconstrucción del pensamiento filosófico del Sócrates histórico es probablemente imposible. Sin embargo, aunque tengamos que abandonar esta pretensión, contrariamente a lo que fue el parecer de Vlastos, creemos, como él y algunos de sus seguido-

30. Cf. Friedländer (1973) p. 135.
31. Cf. Kahn (2010) pp. 84-88.
32. Cf. Kahn (2010) pp. 111-118.
33. Cf. Joël, (1893-1901); Dupréel (1922); Gigon (1947); véase Dorion (2006) y (2011).

res[34], que en los llamados diálogos socráticos puede hallarse una filosofía y una metodología muy diferente de la que encontramos en diálogos posteriores. En nuestra opinión, los diálogos socráticos pueden ser interpretados desde los posteriores, como la exposición de un problema que se resuelve más adelante, con la metafísica platónica de la madurez, pero esta estrategia hermenéutica no oculta las profundas diferencias que pueden hallarse en algunos puntos esenciales entre unos y otros. Si a la vez tenemos presentes las otras fuentes de información, puede ofrecerse al menos un intento de comprender las raíces que han convertido a Sócrates en un personaje emblemático de la historia de la filosofía. Una de estas fuentes es Aristóteles y vamos a ocuparnos de él.

El interés de Aristóteles radica en que permaneció veinte años en la Academia y, a nuestro juicio, sería impensable que no tuviera otra fuente de información distinta de los diálogos platónicos, por mucho que pueda depender de estos. El valor de su testimonio radica en que proporciona criterios muy estimables que sirven para distinguir el Sócrates platónico del Sócrates del que él tenía noticias por la tradición oral que debió de conocer en la Academia. Sería absurdo, en nuestra opinión, que hubiera permanecido allí veinte años y no hubiera tenido ninguna otra fuente de información además de los diálogos. Una muestra de ello son las informaciones que transmite acerca de las doctrinas no escritas de Platón. Sin embargo, contra Aristóteles se han esgrimido numerosos argumentos. En primer lugar, se presenta como objeción contra el valor histórico de este testimonio su tergiversación de los presocráticos, que interpreta subjetivamente desde la óptica de su propia filosofía. Pero, si este proceder demuestra una actitud poco objetiva como historiador de la filosofía, según la tesis defendida por Cherniss y otros muchos autores, nada permitiría pensar que no haya hecho lo mismo en el caso de Sócrates[35]. En segundo lugar, dado que no conoció a Sócrates, ya que nació quince años después de su muerte, algunos especialistas han sostenido que no tuvo otra fuente de información más que los diálogos platónicos y los demás *sokratikoì lógoi* que mezclan la realidad con la ficción[36]. De manera que, a juicio

34. Cf. Brickhouse-Smith (1994) p. VIII. Una crítica de la tesis de Vlastos, que distingue, como hemos visto, tajantemente el Sócrates de los diálogos iniciales del posterior, puede verse también en Rowe (2006) pp. 159-170.

35. Cf. Kahn (2010) p. 107 ss.

36. Entre los cuales estarían las *Memorabilia* de Jenofonte. Taylor, p. ej., sostuvo que Aristóteles no tuvo una fuente de información independiente de los *sokratikoì lógoi* e intentó mostrar

de sus críticos, es «altamente improbable» que Aristóteles haya podido distinguir entre «el retrato de Sócrates» proporcionado por Platón y el «original histórico»[37]. Sin embargo, Aristóteles nos da, a nuestro entender, informaciones preciosas sobre el «Sócrates histórico» o, al menos, sobre un Sócrates que no coincide con el que aparece en los diálogos platónicos de madurez. Cuando Aristóteles nos dice que Sócrates no atribuyó a los universales «el carácter separado», característico de la teoría platónica de las ideas (*Met.* I 6, 987b7 ss.), debió de tener buenas razones para realizar esta distinción entre la búsqueda socrática de las definiciones y el pensamiento metafísico de Platón. A juicio de Aristóteles, contrariamente al de aquellos autores, como Burnet y Taylor, que atribuyeron a Sócrates la teoría de las ideas, esta no fue la aportación de Sócrates a la historia de la filosofía, sino «los razonamientos inductivos y las definiciones universales» (cf. *Met.* XIII 4, 1078b28-29). Sería muy improbable que Aristóteles hubiese interpretado mal a su maestro en una cuestión tan decisiva y clara como esta[38]. Otro punto muy claro es la distinción que él establece entre el intelectualismo socrático, al que hace referencia a menudo, y la teoría platónica del alma. A su juicio, Sócrates negaba la incontinencia (cf. *MM* 1200b25-26; *EN* 1145b26), porque «convirtió las virtudes en ciencias» (cf. *MM* 1182a16-17) y olvidó así la parte irracional del alma, mientras que Platón, después de él, dividió el alma en una parte racional y otra irracional, con lo que pudo atribuir a cada una las virtudes que le corresponden (cf. 1182a24-26)[39]. Pasajes como estos demuestran, a nuestro juicio, que Aristóteles distinguía entre el Sócrates de los diálogos platónicos y el Sócrates del que él tenía noticias en la Academia o, en el peor de los casos, entre un Sócrates de los diálogos iniciales y uno muy diferente que sirve a Platón en obras posteriores para exponer su propio pensamiento.

La metafísica platónica de las ideas y su teoría del alma como una realidad compleja que alberga una parte irracional, además de la razón, están ausentes en los diálogos socráticos. Es verdad que el argumento *ex silentio* no es base suficien-

en qué medida cada uno de los pasajes de su obra, que abordan rasgos supuestamente distintivos de Sócrates, se derivan de los diálogos de Platón (o de las *Memorabilia* de Jenofonte). Véase Taylor (1911) pp. 57-67 y (1969) p. 16 n. 6. La misma opinión ha sido expresada más recientemente por Kahn (2010) p. 110.

37. Cf. Taylor (1911) p. 67.

38. Esta fue la opinión sostenida por Ross (1981) vol. I p. XLII-XLIII, que han aceptado muchos especialistas.

39. Cf. Aristóteles, *MM* II 6, 1200b25 ss.

te para negar que Platón estuviera ya en posesión de tales doctrinas y, probablemente, incluso podrían encontrarse en estas obras alusiones a las teorías que solo encontramos explícitamente desarrolladas en diálogos posteriores. Los diálogos iniciales no pueden considerarse socráticos, como si Platón no hubiera puesto en ellos nada de su propio pensamiento. Pero, teniendo en cuenta el testimonio de Aristóteles, consideramos que tales obras deben de reflejar al menos la primera impresión que produjo en Platón el pensamiento de su maestro. Es muy difícil distinguir ya en estos diálogos lo socrático de lo platónico, pero, a nuestro juicio, si no podemos encontrar en estas conversaciones el espíritu del Sócrates que ha merecido pasar a la historia de la filosofía occidental, no lo encontraremos en ninguna otra parte. Intentemos pues evitar, como dijo Reale[40], los dos errores extremos de ver en dichas obras demasiado poco Platón o todo el Platón que solo podemos conocer en realidad por los diálogos posteriores en los que desarrolla su pensamiento. En el espacio que queda entre ambas alternativas es donde más posibilidad tendremos, si es que hay alguna, de encontrar el Sócrates histórico que produjo una impresión imborrable en tantos pensadores de su época.

2. La vida de Sócrates. El juicio y sus opiniones políticas

Sócrates nació en Atenas en el año 470 o 469 a.C., de manera que su juventud coincidió con el esplendor de la polis y con la época de oro de la democracia ateniense liderada por Pericles, aunque también le tocó vivir la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) y la derrota de Atenas, que acabó finalmente con su hegemonía política y militar. Pertenecía al demo de Alopece y era hijo de Sofronisco, un cantero o escultor, y de Fenareta, que era comadrona. Según las fuentes (cf. Diógenes Laercio II 19), Sócrates también ejerció el oficio de su padre hasta que lo abandonó para dedicarse a la filosofía. Pero, de acuerdo con el relato de Platón en el *Teeteto* (cf. 149a ss.), lo que verdaderamente practicaba era el arte de partear (*maieutikḗ téchnē*, 161e5), heredado de su madre, pues igual que ella asistía en el parto a las mujeres, él «examinaba las almas de los que dan a luz» (cf. 150b8) y los ayudaba a «descubrir y engendrar por sí mismos muy bellos pensamientos» (cf. 150d7). De ahí el nombre de mayéutica con el que se conoce el método filosófico que tradicionalmente se le atribuye, el cual consiste en formular preguntas

40. Cf. Reale (2015) p. 17.

al interlocutor para que este pueda por sí mismo «llegar finalmente a alcanzar un conocimiento sobre las cuestiones debatidas sin menos rigor que cualquier otro» (cf. *Men.* 85c-d)[41]. Sócrates estaba casado con Jantipa y tuvo tres hijos de los que se despide antes de morir, uno ya adolescente en ese momento y dos aún niños (cf. *Apol.* 34d; *Fedón* 116b). No parece haber desempeñado trabajo remunerado durante la mayor parte de su vida, pues, según declara ante los jueces en la *Apología* (cf. 36b), descuidó su fortuna y su economía para dedicarse a su misión. Cuando fue condenado en el juicio que le costaría la vida, solo estaba en condiciones de pagar por sí mismo una mina de plata, aunque Jenofonte calcula toda su fortuna en cinco minas, incluyendo el valor de su casa (cf. *Económico* II 3).

Jenofonte y Platón coinciden al describir su apariencia física, parecida a la de un sátiro, con ojos saltones, que le permitían ver de lado, labios gruesos, nariz chata y tripa prominente[42]. Sin embargo, su fealdad no le impedía ejercer un efecto fascinante sobre sus interlocutores, basado en su belleza interior y en la elocuencia moral de sus palabras[43]. La comedia, sin embargo, insistirá durante años en el carácter desafiante y asocial de su aspecto, al presentarlo como un tipo andrajoso y desaseado, de pies descalzos y ropa miserable, dedicado a discusiones vanas, con los rasgos propios de alguien «que ha perdido el juicio» (cf., además de las *Nubes*, *Ranas* 1491-1499; *Aves* 1282, 1555). Pero Alcibíades, en el elogio de Sócrates que hace en el *Banquete*, cita precisamente un verso de Aristófanes (cf. *Nubes* 362), para alabar, por el contrario, el efecto que este aspecto, ridiculizado por la comedia, generaba en los enemigos, frente a los que Sócrates demostraba determinación y calma en el peligro, cualidades que eran de gran valor para los compañeros que luchaban a su lado (cf. Platón, *Banq.* 221b).

41. Algunos autores, como ya hiciera Maier (1913), han negado que el Sócrates histórico utilizara la caracterización mayéutica de su método, dado que la comparación con el arte de partear practicado por su madre no aparece en ninguno de los diálogos socráticos escritos por Platón. De ahí que algunos especialistas la hayan considerado una invención platónica. Cf. Burnyeat (1977) pp. 7-15; Vlastos (1991) p. 16. Sin embargo, otros especialistas (cf. Burnet [1990] p. 49) han encontrado una alusión a la mayéutica en un verso (137) de las *Nubes*.

42. Cf. Jenofonte, *Banquete* II 19, V 1-7; Platón *Teet.* 143e, *Banq.* 215a ss.; véase Nails (2002) p. 264 y (2014). De las diversas interpretaciones que ha tenido la fisiognomía socrática en la historia de la filosofía (cf. Sassi [2015] cap. 2), quizás la más famosa pertenece a Nietzsche, que relaciona su fealdad (*«monstrum in fronte, monstrum in animo»*) con la decadencia que Sócrates representa a su juicio en la cultura griega (cf. «El problema de Sócrates» en el *Crepúsculo de los Ídolos*). Sobre la iconografía de Sócrates, cf. Lapatin (2006) pp. 110-155.

43. Como cuenta Alcibíades en el *Banquete* (cf. 215c ss., 222a).

Sócrates, efectivamente, participó como hoplita en las batallas de Potidea (432 a. C.), Delión (424 a. C.) y Anfípolis (422 a. C.) y demostró ahí un valor que le valió el encendido elogio de los que participaron junto a él en estas campañas militares (cf. *Laq.* 181b; *Banq.* 220d ss.). A pesar de la extravagancia que la comedia le atribuye a él y especialmente a sus discípulos, era un hombre plenamente imbuido del espíritu de la polis y respetuoso de sus leyes. Hay una línea construida por la tradición doxográfica que conduce de Sócrates a Diógenes el Cínico a través de Antístenes[44]. Pero Sócrates, a pesar de su desaliño indumentario y su modo de vida basado en la autosuficiencia y la más absoluta austeridad (cf. Jenofonte, *Memorabilia* IV 7, 1, 3; I 6, 2), sentía un respeto por las leyes de Atenas que lo separan claramente del movimiento cínico inspirado en su figura. Esta fidelidad de Sócrates al espíritu y a las leyes de la polis se puso de manifiesto en numerosas ocasiones. Su comportamiento en las batallas en las que participó así lo demuestra, pero también su actuación política, cuando no pudo evitarla. En una época convulsa de la historia de Atenas, como la que le tocó vivir, con un régimen democrático radicalizado y una ciudad en guerra, que produjo dos revueltas oligárquicas (411 y 404 a. C.) y una guerra civil (404-403 a. C.) entre partidarios y enemigos de la democracia, no es extraño que rehuyera la actuación política como una actividad que ponía en peligro la vida de cualquier hombre justo (cf. Platón, *Apol.* 36b-c). Pero en varias ocasiones Sócrates se comportó de una manera que ponía claramente de manifiesto su compromiso con las leyes de la ciudad, pero también a la vez el carácter crítico de su pensamiento, capaz de resistir en soledad frente a la presión social o las intimidaciones del poder.

En una ocasión (406 a.C.), le tocó formar parte del Consejo de los Quinientos como prítane, en representación de su tribu, la Antióquide (cf. *Apol.* 32b), o tal vez incluso como epístata (cf. Jenofonte, *Memorabilia* IV 4, 1). Entonces tuvo que intervenir oponiéndose a los deseos de los oradores y de una mayoría manipulada que quería juzgar en bloque a los generales por no recoger a los caídos y heridos en la batalla naval de las Arginusas. Sócrates fue el único que se opuso sin éxito a esta medida que violaba las leyes de Atenas, según las cuales debía juzgarse por separado a todos los encausados por un crimen capital. Esta intervención ocurrió durante el régimen democrático, en el que Sócrates creyó que debía permanecer del lado de «la ley y la justicia» y «correr el peligro» que ello

44. Para el estudio de esta conexión, véase Prince (2006) pp. 75-92.

comportaba antes que unirse a una mayoría «que decidía cosas injustas» (cf. *Apol.* 32c2; véase Jenofonte, *Helénicas* I.7.15). Pero poco después, cuando cayó la democracia y se impuso la tiranía de los Treinta, tuvo otra ocasión para demostrar su lealtad al régimen constitucional, cuando los que habían usurpado el poder le ordenaron prender a León de Salamina para darle muerte (cf. Platón, *Apol.* 32d; Jenofonte, *Memorabilia* IV 4, 3). Sócrates desobedeció y puso en riesgo su vida una vez más. Pero probablemente, el momento decisivo de su trayectoria como ciudadano de la polis se puso de manifiesto en el momento de su muerte, al aceptar una condena a todas luces injusta y rechazar la propuesta de muchos de sus compañeros, que estaban dispuestos a gastar su fortuna para salvarlo sobornando a sus carceleros (cf. Platón, *Crit.* 44b-45b). El hecho incuestionable es que aceptó la condena, pero, si hemos de creer el relato platónico del *Critón*, lo hizo por su firme creencia de que hay que «honrar más a la patria que a la madre y al padre y a todos los antepasados» (cf. *Crit.* 51a). A su juicio, en un régimen democrático como el ateniense, no cabían más opciones que «persuadir a la ciudad o hacer lo que ella mande» (cf. 51b3-4).

Sin embargo, Sócrates fue acusado y condenado a muerte. La ciudad buscaba probablemente un culpable a quien endosarle la responsabilidad por todo lo sucedido y lo encontró en él. En la restauración de la democracia debida a Trasíbulo y sus partidarios, se decretó una amnistía que impedía entablar procesos de acusación por delitos políticos, de manera que el motivo de la acusación no podía tener un carácter estrictamente político. Sin embargo, los cargos presentados contra él estaban claramente inspirados en motivaciones de esta naturaleza. Meleto acusó a Sócrates de delinquir por «no creer en los dioses en los que cree la ciudad, por pretender introducir nuevas divinidades y por corrupción de la juventud»[45]. Como lo había sido otras veces en la historia de Atenas, el delito de *asébeia* o impiedad era una excusa para acusar a un hombre al que no se le podía procesar por delitos claramente políticos. Sus tres acusadores eran Meleto, un poeta, Licón, un orador, y Ánito, que poseía un taller de curtidos y había estado exiliado durante el régimen tiránico de los Treinta. Representaban, pues, las fuerzas vivas que habían restablecido el régimen democrático en contra de las simpatías oligárquicas de otra parte de la ciudad. Sócrates podía esgrimir como

45. El texto de la acusación es transmitido por Diógenes Laercio (II 40), que cita a Favorino como fuente, según el cual se conservaba aún en el Metroon. Cf. Platón, *Apol.* 24b y Jenofonte, *Memorabilia* I 1, 1, que coincide casi literalmente con el texto de Diógenes Laercio.

argumento, a favor de su neutralidad con los partidos contendientes, sus amigos en ambos bandos y su independencia de criterio. Pero probablemente pesó mucho más en el ambiente crispado del momento su cercanía a figuras como Critias y Alcibíades, que habían representado lo peor del ambiente político del momento[46]. Jenofonte afirma que, según el acusador de Sócrates, estos dos personajes «fueron discípulos (o compañeros) de Sócrates e hicieron mucho mal a la ciudad» (cf. *Memorabilia* I 2, 12). El mismo sentir se expresa claramente en las palabras de Esquines el orador, según el cual los atenienses mataron a «Sócrates, el sofista, porque se vio que había educado a Critias, uno de los Treinta que derrocaron la democracia» (cf. *Contra Timarco* 173.2). Es muy posible, por tanto, que Sócrates tuviera cierta fama de «antipopulista» o «prooligárquico»[47], a pesar de su conducta intachable y de sus amistades pertenecientes al bando democrático, como «su compañero Querefonte», a quien cita en su discurso de defensa, probablemente con la intención de contrarrestar el efecto de esa creencia extendida[48].

Si hemos de hacer caso a Platón, Sócrates declaró abiertamente en su discurso que, de haberse dedicado a la política, habría perecido mucho tiempo atrás (cf. *Apol.* 31d, 32e, 36b-c). El público debió de percibir estas palabras claramente como una crítica abierta al régimen democrático, que para Sócrates podía convertirse en una tiranía frente a la conciencia individual, cuya prioridad él estaba decidido a mantener por encima de cualquier otra consideración. Recordemos

46. Alcibíades, además de ser un personaje estelar en el *Banquete*, aparece en los diálogos, al igual que Critias (cf. *Prot.* 336d, *Cárm.*), frecuentemente asociado a Sócrates, que lo llama «su compañero» en el *Gorgias* (cf. 519a). Critias fue uno de los protagonistas principales del régimen de los Treinta Tiranos, y Alcibíades, que cambió de bando varias veces, fue uno de los inspiradores de la desastrosa expedición a Sicilia, que no pudo comandar por las acusaciones de sacrilegio presentadas contra él. Sobre ambas figuras y su problemática relación con Sócrates se han ocupado profusamente muchos miembros de los círculos socráticos, como Esquines, Antístenes y especialmente Jenofonte, que dedica a este asunto mucha atención (cf. *Memorabilia* I 2, 12 ss.; *Helénicas* II 3 y 4).

47. El debate en torno al carácter prooligárquico o antidemocrático de Sócrates ha existido desde la Antigüedad. En la *Acusación de Sócrates* debida a Polícrates se le presentaba como *misódēmos* (literalmente que odia al pueblo) y esta línea hermenéutica ha tenido sus partidarios hasta la actualidad. Cf. Magalhâes Vilhena (1952) p. 222.

48. Cf. Vlastos (1994) pp. 87-108. Sócrates presenta como compañero suyo a Querefonte en la *Apología*, donde recuerda que este era partidario del partido popular y tuvo que ir al exilio a raíz de la revuelta oligárquica de los Treinta, de donde volvió, le dice a sus jueces, «con vosotros» (cf. 20e-21a).

sus palabras en la *Apología,* cuando se atreve a desafiar el poder del pueblo: «Señores atenienses, os aprecio y estimo, pero le haré más caso al dios que a ustedes» (cf. 29d2-4). Sócrates, a pesar de su respeto a las leyes, representaba en ese momento de turbulencias políticas «un principio de libertad del pensamiento puro», como lo llama Hegel[49], dispuesto a oponerse a la voluntad de los 500 jueces. Estos estaban congregados allí para examinar su actividad y el efecto que las enseñanzas socráticas habían causado sobre los jóvenes atenienses. Sus palabras demostraban que el compromiso con las leyes de la polis estaba mediado por la reflexión y el espíritu crítico, pero sus jueces debieron tomarlas como indicio de una doctrina que había puesto en peligro el orden de las antiguas virtudes. Su desafío en nombre de la libertad del pensamiento, que él interpreta como fidelidad a una misión divina, es total, pues estaría dispuesto a morir muchas veces (cf. *Apol.* 30c1), condenado por su ciudad, antes de abandonar la tarea filosófica a la que había dedicado su vida. En la prosopopeya de las leyes de Atenas, que Platón introdujo en el *Critón* (cf. 50a-54d), se pone de manifiesto su lealtad al estado. Sócrates habla de un contrato o pacto establecido con las leyes en virtud del cual él ha recibido vida, crianza y educación (cf. 50d-e) a cambio de la obligación de obedecerlas o tener que «persuadirlas de lo que es justo» (cf. 51b-c). Su compromiso, como hemos visto, era tan grande que se consideraba obligado a respetar las leyes y hacer lo que estas ordenen como un hijo y un «esclavo» suyo (cf. 50e4). En el *Critón*, por consiguiente, está dispuesto incluso a acatar una sentencia injusta que le costaría la vida, porque, de otra forma, estaría contribuyendo a la destrucción de las leyes que lo habían formado como ciudadano. Pero, por las palabras pronunciadas en la *Apología*, sabemos que no era una lealtad incondicional, ya que estaba sujeta al examen racional, y esta actitud lo convertiría en un auténtico mártir del pensamiento filosófico.

Además, por otro lado, estaban sus opiniones políticas contrarias a las prácticas demasiado igualitarias de la democracia ateniense. Esta tendencia del pensamiento socrático es atestiguada claramente por Jenofonte, que, como hemos vis-

49. Cf. Hegel (1974) p. 486. Como es sabido para Hegel el destino de Sócrates encarna «la tragedia del espíritu griego», porque por un lado había cumplido perfectamente sus deberes con la patria, pero, por otro lado, el principio de la interioridad del pensamiento y su libertad de elección significaba la destrucción de la eticidad en la que se fundaba el estado griego. De ahí su paradójica afirmación de que el estado ateniense «condenó a su enemigo» y desde ese punto de vista fue «la suma justicia».

to, no tenía intención alguna de decir algo que pudiera contradecir la inocencia inmaculada de Sócrates. Según Jenofonte, para Sócrates, «los reyes y gobernantes no son los portadores del cetro, ni los que han sido elegidos indiscriminadamente, o han obtenido el mando por la suerte o por medio de la violencia o el engaño, sino los que saben gobernar» (cf. *Memorabilia* III 9, 10). Esta referencia al saber y a la práctica (*epiméleia*) propia del experto, en lugar del principio igualitario del sorteo, debía ser altamente sospechosa de animosidad contra un régimen basado en el otorgamiento de magistraturas por sorteo, que reservaba muy pocos cargos para la elección por el mérito o la capacidad.

A pesar de lo dicho por algunos especialistas[50], a nuestro juicio, al menos en este punto concreto, el Sócrates de los diálogos iniciales de Platón viene a coincidir con el testimonio de Jenofonte. En el *Protágoras,* Sócrates se enfrenta al famoso sofista de Abdera, que aparece aquí como la cabeza ideológica visible del régimen democrático liderado por Pericles (cf. 319e). La cuestión debatida es la *politiké téchnē*: Protágoras pretende transmitirla con sus enseñanzas, pero su opinión y la del Sócrates que protagoniza este diálogo son muy diferentes. Lo que el sofista pretende es simplemente mejorar la formación de todos los ciudadanos para que puedan intervenir en la esfera pública con más éxito (cf. 318e-319a). En cambio, lo que hace Sócrates con una fina ironía es criticar un régimen en el que todos podían tomar la palabra para decidir asuntos de estado, sin que nadie les reproche «que no han aprendido en ningún lugar ni han tenido ningún maestro» (cf. 319d5-6) que los haga competentes para ello[51]. Estas críticas al sistema democrático, por su igualitarismo indiscriminado, junto a las amistades peligrosas que había frecuentado, debieron de estar presentes muy probablemente en la inspiración política de la que surgió la acusación y la condena de Sócrates. Además, hay que recordar que, a pesar de oponerse a los Treinta, Sócrates no abandonó la ciudad, como hicieron otros muchos demócratas que temieron por sus vidas[52].

50. Cf. Vlastos (1994) p. 96 ss.; véase más abajo n. 58. Véase en cambio, Guthrie (1988) p. 390 ss.; Sassi (2015) pp. 177-194: «Lo Stato contra Socrates».

51. Sobre la diferencia entre los sofistas y el intento socrático de convertir el gobierno en un arte propio exclusivamente de expertos, cf. Ramtekar (2006) pp. 219-223.

52. A pesar de ello, véase Nails (2006) p. 7, para quien no hay evidencia de «una motivación política subyacente en el caso de Sócrates»; cf. también Brickhouse-Smith (2004) pp. 91-95 y (1994) pp. 173-175. Véase la equilibrada posición de Ober (2011) p. 171 ss. sobre la naturaleza de las razones políticas de la condena.

En la *Apología,* Sócrates proporciona dos indicaciones diferentes de su implicación política en la escena ateniense. Por un lado, confiesa no haber desempeñado «nunca ningún cargo en la ciudad» (cf. 32a9), a excepción de las funciones ineludibles que le tocaron en suerte. El Sócrates de la *Apología* tiene claro que el ejercicio de su misión, el cuidado del alma, era un gran bien para la ciudad, pero debía ejercerse en un ámbito privado (*idiōteúein*, cf. 32a2) y no público (*mē dēmosieúein*, cf. 32a3). Cuando nos alejamos de la órbita de la *Apología* y entramos de lleno, a nuestro juicio, en la interpretación propiamente platónica del legado socrático, comprobamos que el cuidado del alma se ha convertido en una terapia que debe aplicarse sobre la ciudad (*therapeía tês poleôs*, cf. *Gorg.* 521a; véase 513e), a la que se considera enferma y «llena de úlceras supurantes y empozoñadas» (cf. *Gorg.* 518e4). Por esta razón, Platón le hará decir entonces que es el único que practica en la actualidad «el verdadero arte de la política» (cf. *Gorg.* 521d7)[53]. Sin embargo, el Sócrates de la *Apología* afirma mantenerse alejado de esta. La segunda indicación, a la que ya hemos hecho referencia, se deriva precisamente de ello, porque su alejamiento de la escena pública es debido, según declara (cf. 32a1), a la imposibilidad de luchar por la justicia en el ámbito público, dadas las circunstancias de la política ateniense. Una crítica tan frontal a lo que había ocurrido en las últimas décadas de la vida política ateniense no puede dejar de sorprendernos en un discurso cuyos jueces habían estado plenamente implicados en tales acontecimientos. Esta actitud significa a nuestro juicio que el juicio, si es cierto el relato platónico, se desarrolló con un motivo religioso en primer plano que escondía la verdadera causa que había llevado a Sócrates ante el jurado. Por mucho que el fundamentalismo religioso pudiera haber contribuido a su acusación, lo cierto es que el ateísmo y la impiedad desaparecieron de la escena en las obras literarias que trataron a continuación el tema del juicio[54]. La existencia de motivos políticos no quiere decir que Sócrates mantuviera una actitud de oposición radical al sistema democrático[55], como la que tenían los partidarios de la

53. Sobre la filosofía como terapéutica y las diferencias entre el Sócrates de la *Apología* y el de diálogos posteriores, como el *Gorgias* y la *República*, cf. Vallejo (2011) pp. 173-188 y (2016) pp. 227-239.

54. Véase en este sentido Ober (2011) p. 147, quien observa con razón que la religión era una faceta más de la vida cívica y, en consecuencia, el juicio de Sócrates debe enmarcarse en el escenario más amplio de «la compatibilidad de la disidencia filosófica con las normas democráticas».

55. De acuerdo con Vlastos (1994) p. 96 ss., el Sócrates de Jenofonte es proclive a la oligarquía en contra de la democracia, mientras que el de Platón prefiere la constitución de una

oligarquía implicados en las revueltas antidemocráticas, ni mucho menos que su condena fuera la reacción justa de un estado que se defendía a muerte frente a un antagonista radical. Es muy posible que a sus ojos no hubiera contradicción alguna entre la crítica insobornable y la fidelidad sincera al régimen democrático bajo cuyos auspicios se había formado como ciudadano. Su «contrato» con las leyes, a nuestro juicio, tiene un carácter democrático y dejaba un amplio margen para la disidencia respetuosa con la ley dentro del propio sistema por el que había luchado en el campo de batalla. La tragedia de la democracia ateniense consistió en que esta no supo ver hasta qué punto le era fiel, a pesar de la crítica que era esencial para su acción educativa.

Algunos especialistas han manifestado que Sócrates fue condenado a muerte en gran medida por la actitud arrogante adoptada en el juicio, ya que a muchos atenienses les hubiera bastado con una pena inferior como el destierro. Al tratarse de un delito cuya pena no estaba establecida de antemano por la ley, una vez decidida la culpabilidad del reo en una primera votación, el jurado debía elegir entre la pena propuesta por los acusadores, que en este caso era la muerte, y la *antitímesis* o contrapropuesta presentada por el reo. En consecuencia, Sócrates estaba obligado procesalmente a proponer una alternativa y en ese momento probablemente fue donde más se puso de manifiesto la arrogancia y la osadía que le condujo a la muerte. La primera votación había sido ajustada, ya que solo hubo una diferencia de 60 votos a favor de la culpabilidad[56] y, sin embargo, en la segunda votación, al elegir entre la pena de muerte propuesta por los acusadores y la contrapropuesta de Sócrates, hubo paradójicamente una diferencia mucho mayor en su contra (cf. Diógenes Laercio II 42). Muchos jueces que habían votado previamente su absolución cambiaron el sentido de su voto y lo sentenciaron

ciudad democrática como Atenas, a pesar de sus imperfecciones. Los especialistas han señalado con razón la ambigüedad de Sócrates en los diálogos iniciales, pues, por un lado, es un crítico de ciertas prácticas de la democracia ateniense, pero, por otro lado, apreciaba el gran valor de la libertad intelectual que hacía posible; cf. Kraut (1994) p. 244.

56. La opinión mayoritaria de los especialistas, desde Burnet (1924) pp. 230-231 y Taylor (1969) p. 98 n. 39, a Brickhouse-Smith (2004) p. 76, es que Diógenes Laercio (II 41) se equivoca al atribuir una ventaja de 280 votos a la parte acusadora. Lo que se dice en la *Apología* (cf. 36a) es que con solo treinta votos que hubieran cambiado de signo, Sócrates habría sido absuelto y esto significa que 280 votaron en contra y 220 a favor. Los especialistas discrepan al establecer el número de jueces, ya que para algunos eran 501 (cf. Griswold [2011] p. 338; Ober [2011] p. 146), para evitar los empates, y para otros 500 (cf. Brickhouse-Smith [2004] p. 75).

a beber la cicuta. Su arrogancia constituyó una provocación para el jurado tanto antes como después de ser condenado. Antes de que los jueces emitieran el veredicto de culpabilidad, Sócrates se atrevió a decir que, en caso de ser condenado, perdería más el pueblo ateniense que él mismo, pues aquel se vería privado del «don divino» (cf. Platón, *Apol.* 30e1) en el que había consistido su dedicación a la filosofía. Después de ser condenado, cometió con plena consciencia el error estratégico de no aceptar su culpabilidad, pues continuó afirmando que no había cometido injusticia contra nadie (cf. 37a) y que todo lo hizo para «el mayor servicio» (cf. 36c4) de aquellos con los que había tratado. Su arrogancia le llevó incluso a decir que lo que verdaderamente merecería es ser alojado en el Pritaneo y ser mantenido a costa del estado (cf. 36d)[57]. Pero finalmente transigió, quizás por meras exigencias procesales, y propuso una exigua multa de una mina, que fue finalmente aumentada a treinta minas de plata por insistencia de sus amigos. Pero ello no lo libró de la irritación de los jueces y la demagogia populista de unos jurados irracionales[58].

El cumplimiento de la condena se demoró, porque una tradición religiosa impedía ejecutar sentencias de muerte en la ciudad mientras no regresara la nave enviada todos los años a Delos en recuerdo de la victoria de Teseo sobre el Minotauro (cf. *Fed.*58b-c). Sócrates aceptó su condena con la mejor disposición posible, como un último acto de fidelidad a las leyes de Atenas. Así que, al abandonar a sus discípulos y amigos en el momento de la muerte, hizo exclamar a estos que había sido «el mejor hombre, el más sabio y el más justo de los que habían conocido» (cf. *Fed.* 118a16-17).

57. Jenofonte nos habla de la altanería (*megalēgoría*) de Sócrates en el juicio como un lugar común presente en todos los que escribieron sobre ello (cf. *Apología* 1).

58. El testimonio de Jenofonte discrepa en este punto abiertamente de Platón, pues de acuerdo con él (cf. *Apología* 23), Sócrates no propuso ninguna pena alternativa ni permitió que lo hicieran sus amigos, pues eso habría supuesto «reconocer que había cometido injusticia». A favor de Platón, en esta cuestión como en otras referentes a la *Apología,* debe decirse que él estaba presente, mientras que Jenofonte dependió del relato de Hermógenes, un amigo de Sócrates. Sobre la exactitud histórica de la *Apología* platónica, se han pronunciado, como es natural, los juicios más controvertidos; es imposible demostrar que el relato platónico se ajusta fidedignamente a lo que Sócrates dijo en esa ocasión, pues no conservamos documento alguno que pueda verificarlo. Véase Brickhouse-Smith (2004) pp. 80-83, que adoptan una posición neutral entre quienes la consideran un documento históricamente fidedigno y los que han visto en la obra una pura ficción literaria.

3. Sócrates en la *Apología*. El método socrático

Platón solo se menciona a sí mismo en sus obras en tres ocasiones y es bastante significativo que, en una de estas, sea para decir en el *Fedón* (cf. 59b10) que estuvo ausente en el momento de la muerte de Sócrates, porque estaba enfermo. A nuestro juicio, esta declaración significa que se otorga a sí mismo una libertad literaria muy grande para poner en boca de Sócrates los discursos filosóficos que le hace pronunciar en ese momento. Hoy nadie aceptaría la tesis de Burnet y Taylor, que consideraron lo narrado en el *Fedón* «un hecho histórico» y atribuyeron a Sócrates la teoría de las ideas que Platón le hace defender en esta obra como uno de los argumentos principales en los que basa su creencia en la inmortalidad del alma[59]. Por el contrario, las otras dos veces en las que Platón se menciona a sí mismo corresponden a la *Apología* (cf. 34a1, 38b6) y lo hace indudablemente para dejar constancia de que estuvo presente en el juicio. Por supuesto, este dato no significa que sea un documento históricamente fidedigno en todos sus contenidos, ni demuestra que todo lo que atribuye a Sócrates fueran palabras efectivamente pronunciadas por este. Pero, si no partimos de esta base para intentar reconstruir su pensamiento y comprender el significado filosófico que tuvo para sus discípulos y amigos, lo mejor sería renunciar definitivamente a ello y hablar del pensamiento de Sócrates como si fuera una mera ficción literaria[60].

La *Apología* nos transmite, a nuestro juicio, los elementos esenciales de los que puede deducirse la significación filosófica por la que Sócrates ha pasado a la historia de la filosofía. Uno de estos es su concepción del método filosófico. Aunque algunos especialistas hayan puesto en cuestión que Sócrates tuviera un método o una clara conciencia de este, la *Apología* describe el modo de hacer filosofía que él acostumbraba y esto se parece mucho a un método, si no sobreinterpretamos este término atribuyéndole unas distinciones epistemológicas que

59. Cf. Burnet (1914) pp. 125-126; Taylor (1969) pp. 129-135.

60. La consideración de la *Apología* como fuente creíble para la reconstrucción del pensamiento histórico de Sócrates ha sido durante mucho tiempo la opinión dominante entre los historiadores de la filosofía. Entre estos, podemos incluir a especialistas de muy diferente signo como Vlastos (1991), Kahn (2010) o Döring (1987), que lo han considerado un documento «casi-histórico». Una crítica de esta opinión puede encontrarse en el trabajo de Morrison (2000) o (2005) pp. 97-126, especialmente en lo referente al valor de la obra para reconstruir las opiniones filosóficas de Sócrates (cf. p. 99), y en Dorion (2011) p. 17, según el cual no hay razón alguna para liberar a la *Apología* de los problemas suscitados por todos los *sokratikoì lógoi*.

solo serán explícitamente definidas por filósofos posteriores como Platón y Aristóteles. Sócrates advierte a sus jueces que construirá sus argumentos (*toús lógous*, cf. 27b2) «como suele hacerlo». Estamos acostumbrados a hablar de la filosofía, como si esta palabra hubiese estado en circulación mucho antes de la aparición en escena de Sócrates. Sin embargo, el texto de la *Apología* es probablemente uno de los primeros en los que el verbo filosofar (*philosopheîn*) comienza a utilizarse en el sentido reconocible que se le ha atribuido en la posteridad[61].

Sócrates habla de la tarea que ha venido desempeñando a lo largo de su vida como un ejercicio «filosófico» que describe como «interrogación, examen y refutación» (cf. 29e, 41b). La actividad de filosofar y el «examen» (*exetázein*, cf. 28e5-6) en el que consistía su método están vinculados epexegéticamente. A diferencia del estilo *macrológico*, basado en discursos largos y bien construidos, como era usual en Protágoras o Gorgias, el método socrático empleaba preguntas cortas mediante las que ponía a prueba a su interlocutor. Su *técnica* filosófica, si podemos llamarla así[62], se fundamenta en una concepción del diálogo según la cual este debía servir para «dar razón y recibirla» (*lógon te doûnai kaì dexásthai*, cf. *Prot.* 336c1). La conexión esencial que se establece entre esta forma de dialogar (*dialégesthai*, cf. 336b9) y la capacidad de los interlocutores para construir y ser capaz de entender los argumentos habla bien a las claras del carácter racional que quiso imprimirle a su método, en un mundo dominado por pasiones y elementos irracionales. La brevilocuencia (*brachylogía*, cf. *Prot.* 335a-b), que se le atribuye en los diálogos (cf. *Gorg.* 449c5), estaba destinada a despertar las potencias racionales del interlocutor, rechazando explícitamente como su antítesis una concepción del discurso basada en el engaño retórico, defendido por Gorgias, o en la fascinación (*kḗlēsis*, cf. *Prot.* 328d4) que resultaba de la brillante oratoria

61. Sócrates utiliza el verbo «filosofar» (cf. 23d) para hacer referencia a las prácticas de filósofos presocráticos y sofistas, pero, probablemente, ni unos ni otros utilizaron la palabra en el sentido que él le da. Sócrates protesta contra el hecho de que se le haya atribuido a él una sabiduría de esta naturaleza y, sin embargo, no duda en referirse a su propia actividad como una práctica filosófica (cf. 28e, 29c, 29d). Heródoto (I 30) y Tucídides (II 40) emplean el mismo verbo utilizado en estos pasajes por Sócrates, pero en un sentido mucho más general.

62. Algunos especialistas (cf. Brickhouse-Smith [1994] p. 5 ss.) niegan que pueda calificarse así, ya que Sócrates nunca se refiere a él como una *téchne,* pero sus interlocutores percibían a Sócrates como un experto consumado en el arte de la dialéctica. Alcibíades afirma en el *Protágoras* (cf. 336b-c) que se sorprendería si alguna persona pudiera aventajar a Sócrates en la capacidad argumentativa que le caracterizaba.

empleada por Protágoras en sus exhibiciones públicas. Este ideal racional del discurso se aseguraba formalmente por medio de preguntas y respuestas, con las que el interlocutor se veía obligado a someter a prueba sus creencias, adquiridas irreflexivamente por influencia de la presión social y las intensas pasiones que estaban en juego. Sócrates se convierte así, como él mismo se califica en la *Apología* (cf. 30e5), en un «tábano» destinado a «despertar» la conciencia de sus conciudadanos con sus preguntas y reproches.

En su discurso de defensa, sin embargo, se vio situado en un escenario retórico por excelencia, en el que apenas pudo intercambiar algunas preguntas con uno de sus acusadores (cf. 24c ss.). Pero Sócrates se negó, incluso en esta ocasión, a utilizar recursos irracionales de persuasión, como eran habituales en la retórica al uso, y no hizo comparecer a sus familiares, según la costumbre de la época, ni pretendió ablandar a sus jueces con sus súplicas y lamentaciones (cf. 34d, 37a). Lo que procuraba con sus palabras era «informar y persuadir» (*didáskein kaì peithein*, cf. 35c2)[63] a sus jueces con la firme convicción de que, si tuviera tiempo suficiente para dialogar con ellos, lograría convencerlos de su inocencia (cf. 37a). Pero el método socrático, concebido sobre las bases puramente racionales de la pregunta, el examen y el intercambio de argumentos, no era fácil de aplicar en una situación como la que le tocó vivir, al verse obligado a disipar falsas acusaciones ante un tribunal de 500 jueces poco versados en los rigores del análisis conceptual. Platón nos proporciona en el *Gorgias* las razones por las que el método socrático estaba destinado a fracasar en una ocasión tan señalada, pues se trataba de una concepción del discurso que ponía como único testigo de la verdad al interlocutor (cf. 472b) y su fundamento no podía ser otro que «los argumentos de hierro y acero» (cf. 509a1-2) con los que se encadenaban las razones que conducían a su refutación. Para Sócrates, se trataba de razonar, no de sumar votos y este fue con toda seguridad uno de los motivos por los que se apartó de la política: con la multitud no se puede dialogar ni intercambiar razones (cf. *Gorg.* 474a).

En la *Apología* se repite hasta la saciedad esta vinculación de la actividad filosófica con el interrogatorio y el examen (*exétasis*), que Sócrates practicaba no solo con los demás, sino consigo mismo (cf. 38a5). Pero también se pone de manifiesto tanto en esta obra como en otros diálogos el carácter *elénctico* o refutativo de este método (cf. 29e5). La inmensa mayoría de las veces su resultado era

63. En el *Gorgias* Sócrates critica la retórica porque se orienta precisamente a lograr lo contrario, es decir, a persuadir a la multitud sin instruirla (cf. 458e-459a).

el mismo: un interlocutor sumido en la *aporía*, que había sido desposeído de sus creencias y no sabía qué responder. Aunque se ha dudado de que el testimonio de Jenofonte en este punto concuerde con el de Platón[64], lo cierto es que, en un conocido pasaje de sus *Memorabilia* (IV 4, 9, 4), presenta su forma habitual de conversar de la misma manera, como una práctica que consistía en «preguntar» y «refutar» (*eléncho̅n*) sin que él mismo manifestara su opinión.

El carácter negativo de la técnica argumentativa ejercida por Sócrates lo explica él mismo cuando nos describe el sentido de lo que asumió como una misión encomendada por el dios. Esto último nos demuestra también la dimensión existencial y axiológica del método, de la que trataremos más adelante. Su amigo Querefonte preguntó una vez al oráculo de Delfos, consagrado a Apolo, si había alguien más sabio que Sócrates y la pitonisa afirmó que no (cf. *Apol.* 21a)[65]. Pero Sócrates interpretó esta respuesta como un extraño enigma que había que desentrañar. De ahí que se dirigiera a sus conciudadanos sometiéndolos a sus conocidos interrogatorios para ver en qué sentido podía él ser más sabio que ellos. En la *Apología* nos cuenta su «andadura errante» y «los trabajos» hercúleos a los que le obligó esta «indagación» (cf. 21b-22a), pues primero se dirigió a los políticos, después a los poetas y, finalmente, a los artesanos en la creencia de que ellos sabrían más que él. Todos los interlocutores elegidos por Sócrates tenían en común su apariencia o pretensión de saber. Sin embargo, lo que descubrió por medio de sus prácticas refutativas era que él los aventajaba en que no creía saber aquello que ignoraba. La conciencia de su ignorancia podía ser una «pequeñez» (cf. 21d6), pero el oráculo resultó «irrefutable» (*anélenktos*, cf. 22a7) en esta lección aprendida por Sócrates tras sus muchas indagaciones: la conciencia de los límites a los que está condenado el conocimiento es la «sabiduría humana» (cf. 23a) y esta es la única a la que podemos aspirar. Los hombres, ya se trate de filósofos de la naturaleza, sofistas, políticos al uso, poetas o artesanos, pretenden estar en posesión de un saber que en realidad no poseen. Sócrates los aventaja al saber que no sabe lo que ellos pretenden saber. Este carácter negativo del método socrático delimita el espacio contra el que está destinado a perecer el orgullo especulativo de la humanidad. Por un lado, la filosofía se da cuenta de la imposibilidad de alcanzar una «sabiduría divina», que está más allá de su alcance, y, por otro, en la vida diaria, sometidos a la prueba de la indagación socrática, los hombres toman

64. Cf. Dorion (2011) pp. 15-16.
65. Sobre el carácter ficticio de este episodio, cf. Montuori (1990) pp. 251-259.

conciencia del carácter infundado de las creencias en las que basan su conducta. En definitiva, el método se sustenta en un ideal ético que tiene una relación directa con la existencia humana: «una vida sin examen (*anexétastos bíos*) no es digna de ser vivida por el hombre» (cf. 38a5).

La lección inmediata que sacamos de la lectura de la *Apología* es que había una relación directa entre la profesión de ignorancia y el método interrogativo-refutativo. Ambas cosas debían retroalimentarse recíprocamente. Sócrates «preguntaba», dice Aristóteles, «pero no contestaba, pues reconocía no saber» (cf. *RS* 187b7-8). De ahí que el Estagirita le atribuya una forma de diálogo argumentativo (*dialégesthai*, *RS* 165a38) que denomina *peirástica* (cf. *RS* 165b4), en la cual se trata de razonar «a partir de las opiniones del que contesta» (cf. *RS* 165b5), y no, como en los razonamientos dialécticos, «a partir de las premisas acreditadas» que gozan de aceptación común. Lo que interesaba a Sócrates era poner a prueba las opiniones infundadas de alguien que «pretendía estar en posesión de un saber» (cf. *RS* 165b5)[66] o de una sabiduría superior a la que corresponde al hombre (cf. Platón, *Apol.* 20e). La refutación partía, pues, (a) de una opinión expresada por el interlocutor, que la mayoría de las veces tenía una clara implicación en la vida humana. Sócrates apelaba a continuación (b) a otras opiniones concedidas por aquel y acababa refutándolo, al mostrar la contradicción (c) en la que incurría por la incompatibilidad lógica de estas creencias con la premisa inicial que había dado lugar al examen y la indagación[67]. También en la *Apología* encontramos claras huellas de este método, cuando el diálogo con Meleto conduce a hacerle ver la contradicción en la que este incurre, al afirmar, por un lado, que Sócrates no cree en los dioses y, por otro, que cree en ellos, cuando de acuerdo con su acusador, Sócrates quiere introducir otros nuevos (cf. 27a). Ha sido una cuestión debatida, sin embargo, entre los especialistas si este método *elénctico* era meramente negativo o conducía (d) a una tesis positiva, extraída a partir de la negación de la premisa inicial[68]. No podemos tratar con detalle por falta de espacio esta interesante cuestión, ya que

66. Cf. Vlastos (1991) p. 111 y (1994) p. 16.

67. Cf. Vlastos (1994) p. 11 ss.; Benson (2011) p. 184.

68. Vlastos defendió el carácter positivo o constructivo de la refutación, ya que, a su juicio, concluía en una tesis positiva resultante de la refutación de la premisa inicial. Cf. Vlastos (1994) p. 117. Sin embargo, otros autores han criticado esta concepción constructivista del método socrático, porque el procedimiento se apoya en el uso de otras premisas aceptadas por el interlocutor, que son las que conducen a la negación de su tesis inicial, sin que estas mismas se hayan sometido al examen de su propia validez. Cf., p. ej., Benson (2000) caps. 2-4 y (2011) p. 185 ss.

además tendríamos que adentrarnos en diálogos más alejados de la órbita de la *Apología,* donde lo socrático está ya con toda probabilidad mucho más diluido en distinciones epistemológicas que pertenecen de lleno al pensamiento platónico.

Pero la cuestión es que la profesión de ignorancia coincide paradójicamente en el texto mismo de la *Apología* con otras tesis que parecen contradecirla o ponerle límites. Por un lado, la práctica socrática parece ofrecer un resultado puramente negativo, ya que la conclusión de la continua indagación llevada a cabo por Sócrates solo parece consistir en una «sabiduría humana» en la que el sujeto es consciente de su ignorancia y esto, según se dice en más de una ocasión, equivale a un saber que «vale poco y nada» (cf. 23a7). Sócrates quiere destruir en su discurso ante los jueces esa ilusión que hace creer a los que presencian sus refutaciones que él es sabio en aquello en lo que refuta a sus interlocutores (cf. 23a). Menón afirma (cf. *Men.* 80a) que ya había oído decir que Sócrates no hacía otra cosa que crear perplejidades (*aporeîn*) a sí mismo y a los demás, como si fuera un torpedo marino que te deja entumecido cuando te toca. Pero Sócrates dice que esta comparación es verdad en el caso de que el torpedo esté entumecido él mismo, ya que él está sumido en las mismas perplejidades que crea en otros (cf. 80c-d). Y en el *Teeteto,* cuando Platón describe la mayéutica socrática, le hace decir que es «estéril en sabiduría» (cf. 150c4) y que lo que algunos le reprochan, por no dar nunca respuesta acerca de nada, debido a su falta de sabiduría, es un justo reproche. Su profesión de ignorancia es explícita y clara en una obra como el *Teeteto* tan alejada de los diálogos iniciales, tal vez porque Platón quería dejar constancia del espíritu que había presidido su método: Sócrates afirma aquí que su arte consiste solamente en poner a prueba si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero (cf. 150c), porque en verdad no hay ningún descubrimiento (*heúrēma*) que haya sido engendrado por su propia alma (cf. 150d1). Pero en la *Apología,* una parte esencial de su defensa consiste igualmente en declarar que no está en posesión de ningún saber y que no tiene ninguna enseñanza o doctrina (*máthēma*, cf. 33b5) que impartir a sus discípulos (cf. también Jenofonte, *Memorabilia* I 2, 3).

Pero este es solo un lado de la cuestión, porque Sócrates admite saber otras cosas[69]. En diferentes pasajes de la *Apología,* podemos encontrar varias excep-

69. Cf. Vlastos (1994) pp. 39-66, esp. p. 43; Brickhouse-Smith (1994) pp. 35-35. Vlastos cita muchos ejemplos de cosas que Sócrates afirma saber que están tomados de diálogos, como el *Gorgias*, mucho más alejados de la *Apología*, a la que preferimos atenernos en este punto.

ciones a su profesión de ignorancia: Sócrates dice saber (*oîda*) que «cometer injusticia y desobedecer a alguien que es superior, ya sea hombre o dios, es malo y deshonroso» (cf. 29b6-7). También «sabe» (cf. 37b8) que algunas cosas que podría proponer como pena son males, aunque no llegue a saber si la muerte es un mal en sí o, por el contrario, un bien. Y cuando se despide de sus jueces tiene como cosa verdadera que no hay mal para el hombre bueno ni mientras vive ni después de muerto (cf. 41c).

Si la profesión de ignorancia es un resultado del método, sería tentador suponer que, a la inversa, también las creencias socráticas se derivan de este y que, en consecuencia, las tesis morales que defiende son aquellas que han resistido el examen *eléntico* o las que se han derivado de la negación de las que fueron refutadas[70]. Hay que tener presente que Sócrates aplica su examen no solo a los demás, sino también a sí mismo (cf. 28e, 38a) y es posible, por tanto, que algunas de sus convicciones se hayan alimentado de la indagación en la que consiste su concepción de la filosofía. Pero también podríamos suponer que muchas de las creencias que manifiesta a lo largo de su discurso son independientes del método y proceden, como dijo Grote, «*aliunde*», de manera que el examen refutativo de resultados meramente negativos y el dogmatismo socrático serían «dos operaciones del pensamiento sin conexión entre sí»[71]. No hay que descartar que Sócrates, como hijo de su tiempo y hombre perteneciente al espíritu ético-político de la polis griega, haya vivido inmerso en creencias que procedían de este ámbito, sin haber pasado por el tamiz crítico de su método *peirástico*.

Sin embargo, también encontramos en la *Apología,* como veremos, ideas que iban a contracorriente de las tradiciones culturales de la época, por lo que parece obligado que, al menos estas, se hayan originado de la aplicación del método y su propia reflexión filosófica. A pesar de que el discurso de defensa pretende estar en armonía con las ideas religiosas al uso, Sócrates no las sigue a pie juntillas y, en este sentido, es heredero de la tradición ilustrada que se inicia con Jenófanes o Heráclito. En relación con la consulta que hizo su amigo Querefonte al oráculo, Sócrates afirma que quiso indagar el sentido de esa respuesta, porque al dios *no le es lícito mentir* (cf. 21b6-7), de manera que había en él convicciones que no habían sido extraídas sin más de una tradición que no dudaba en atribuir a los dioses cualquier comportamiento inmoral. Sócrates, por otro lado, no vacila en

70. Cf. Vlastos (1994) p. 56.
71. Cf. Grote (1885) vol. I p. 421.

entregarse a una misión a la que dedica toda su vida, calificándola de divina en numerosos pasajes de la obra. Actúa bajo un imperativo que, según confiesa (cf. 33c), le había sido transmitido no solo por medio de oráculos, sino de sueños y de todas las formas en que puede encomendársele al hombre un mandato divino. Es cierto que incluso este mandato estuvo sometido al examen racional[72], ya que Sócrates, al filosofar y poner al descubierto el error de sus conciudadanos, descubrió por sí mismo que no había un bien mayor que este para la ciudad (cf. 30a, 38a). Pero, por otra parte, está claro, a pesar de su profesión de ignorancia, que Sócrates no era un escéptico, pues admitía la existencia de dioses como Apolo y no despreciaba la posible verdad de sus oráculos. Además, parece tener fuertes convicciones religiosas con un claro contenido moral, pues, según él, «los dioses no se despreocupan» de las vicisitudes de un hombre bueno (cf. 41d2). Haciéndonos eco de la conocida distinción orteguiana, es posible que en unos casos se trate de *ideas* derivadas del examen y el escrutinio filosófico y, otras veces, simplemente de *creencias* arraigadas en la conciencia ética y cultural de un ciudadano griego. Pero no deja de ser paradójica esta convivencia de convicciones fuertemente enraizadas con su repetida profesión de ignorancia[73]. Para explicar este hecho se ha atribuido a veces su profesión de ignorancia a una actitud irónica, que era «habitual» en él. Sócrates fingía a veces desconocer el objeto de la conversación para poder examinar las creencias de sus interlocutores, pero, a nuestro juicio, está claro que su declaración de ignorancia en la *Apología* va mucho más allá de una mera pose irónica[74]. La paradoja consiste en la convivencia de este estado sincero

72. Cf. Nehamas (1998) p. 44.

73. Para conciliar la profesión socrática de ignorancia con la afirmación de sus convicciones, algunos especialistas han distinguido entre diferentes modalidades de conocimiento y otros han esgrimido la existencia de contenidos distintos del saber. Entre los primeros, Vlastos (1994) pp. 55-56 cree que hay que distinguir la certeza infalible, propia de un tipo de conocimiento que Sócrates afirma no poseer, del «saber *eléntico*», en el que nada se conoce en sí mismo, sino a través de otras proposiciones no sometidas al estricto escrutinio racional. Cf. también Irwin (1977) p. 40. Por otro lado, algunos especialistas, como Bett (2011) p. 226, sostienen que la diferencia radica en la naturaleza de las cuestiones que constituyen el objeto del saber en uno y otro caso. Por ejemplo, en algunos diálogos, Sócrates puede desconocer la definición de la virtud y, sin embargo, admite conocer casos concretos de la virtud en cuestión.

74. Sobre la ironía socrática, cf. Guthrie (1988) p. 423 ss; Vlastos (1991) pp. 21-44. Trasímaco en la *República* (cf. I 337a) hace referencia a la «habitual ironía» de Sócrates y la interpreta como una falsa ignorancia que le permite examinar dialécticamente a sus interlocutores. La cuestión ha sido objeto de reflexión filosófica desde Kierkegaard (1841) a Strauss (1964). Sin

de incertidumbre epistémica con los contenidos positivos de sus concepciones morales. Estos salen a relucir con toda claridad en el momento exhortativo, que precede al examen y refutación de su interlocutor. De manera que, sin solución de continuidad, podemos pasar de su concepción de la filosofía y el método a la consideración de los valores éticos y la idea del hombre en la que se apoyaban.

4. El *protréptico* socrático y su ideal de la vida humana

El método socrático tiene esta vertiente fundamental que consiste en la refutación y el examen, pero, según se presenta en la *Apología*, dicho elemento descansa sobre un momento previo de naturaleza exhortativa[75], que revela, como ya hemos adelantado, el ingrediente existencial de la práctica socrática. Es el *protréptico,* que está llamado a constituir todo un género filosófico, en el que el interlocutor es invitado a hacer filosofía, la cual consiste en reflexionar sobre los verdaderos valores de la vida humana. Merece la pena tener a la vista la intervención de Sócrates ante sus jueces sobre este punto:

> Mientras todavía respire y sea capaz, no voy a dejar de filosofar, de exhortaros y también de poner en evidencia a aquel entre ustedes con quien ocasionalmente me encuentre, diciéndole lo que acostumbro a decir: «Tú, distinguido señor, que, como ateniense, perteneces a la ciudad más grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te avergüenzas de andar preocupado de obtener la mayor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin preocuparte ni hacer caso, en cambio, de la razón, de la verdad y tampoco de tu alma, como para que llegue a ser lo mejor posible? (*Apol.* 29d4-e3)[76].

La práctica del método está sujeta a una condición que Sócrates parece exigir a su interlocutor como condición previa de «la búsqueda en común»

embargo, el carácter irónico de Sócrates o del diálogo platónico, «irónico de raíz», según Strauss (2006) p. 83, ha sido a veces magnificado sin suficiente base textual. Cf. en este sentido, Lane (2011) pp. 237-257. A nuestro juicio, Sócrates en la *Apología* no hace profesión de ignorancia por una actitud irónica llamada a disimular u ocultar el saber, aunque a veces en los diálogos el ocultamiento de sus opiniones le sirve como estrategia discursiva destinada a que sea el interlocutor el que exponga sus propios puntos de vista.

75. Jaeger ha mostrado la conexión esencial entre las dos formas socráticas de conversación, la *protréptica* y la *eléntica*. Cf. Jaeger (1971) pp. 414-415.

76. Trad. de A. Vigo, ya citada, levemente alterada.

que está dispuesto a realizar con él[77]. Aunque se dirige indiscriminadamente a todos los ciudadanos, no todos pueden aprovechar las virtudes del método: se requiere una preocupación por el tema fundamental de la filosofía socrática, que es la respuesta a cómo hay que vivir. Para el Sócrates de los diálogos iniciales, desde luego, cualquier hombre con un poco de sentido la consideraría de la máxima importancia[78]. «Si alguno se preocupa <de estas cosas>, dice en la *Apología* (29e3-5), no lo dejaré ir enseguida ni tampoco me iré yo, sino que lo interrogaré, lo examinaré y lo refutaré». El método tiene pues un carácter *protréptico*, ya que se inicia con una interpelación por medio de la cual se exhorta al interlocutor a reflexionar sobre su vida. «El tema de Sócrates, dice Ortega[79], consistía en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón». La frase de Ortega tiene dos partes y es más fácil estar de acuerdo con la primera que con la segunda, pues Sócrates no hubiera admitido que la razón pueda ser un instrumento capaz de suplantar la vida, sino el órgano que debe iluminarla para que el hombre pueda alcanzar las metas que solo la inteligencia y la reflexión le permiten vislumbrar. Su mala opinión de Sócrates le viene a Ortega de Nietzsche, a quien cita poco después[80], y ya sabemos lo que Sócrates representaba para este: «el tipo del hombre teórico» y «el padre de la lógica» cuyo «desprecio del instinto» condujo al ocaso de la tragedia griega[81]. Pero, a nuestro juicio, Nietzsche probablemente lleva razón cuando cree que Sócrates desea proyectar «la claridad apolínea» sobre la vida humana y le atribuye la creencia de que «todo tiene que ser consciente para ser bello» o «para ser ético»[82].

El *protréptico* socrático es una invitación a reflexionar sobre la vida, cuya esencia radica en la creencia de que debe ser esclarecida por la razón. Por eso, se erige en principio fundamental del socratismo la máxima de que una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre (38a). Este componente existencial que sirve de base al *élenchos* es el motivo por el cual Sócrates opera muchas

77. Véase abajo n. 134.
78. Cf. *Gorg.* 500c.
79. Cf. Ortega (1923) p. 591.
80. *Ibid.* p. 593.
81. Cf. Nietzsche (1872) p. 126, 225 y 222.
82. Cf. Nietzsche (1872) p. 220 y (2007) p. 82. Esta última cita corresponde al fragmento 1[106] de *Otoño de 1869*.

veces bajo lo que se ha llamado «la regla de la sinceridad»[83], en virtud de la cual lo que pide a sus interlocutores es que expresen sus propias opiniones. Cuando Critón quiere convencerlo de la conveniencia de emplear el soborno para facilitar su huida, Sócrates pone todo su empeño, como en tantos otros casos, en que no le conceda nada en la discusión «en contra de su opinión» (cf. Platón, *Crit*. 49d1). A su juicio, no hay que preocuparse de las opiniones de la mayoría. Sócrates pretendía traer a la consciencia las creencias por las que su interlocutor estaba dispuesto a actuar y someterlas al escrutinio racional. La exhortación recibe una importancia extraordinaria de su dimensión existencial, pero se halla bajo unos supuestos muy significativos en los que se comprueba la íntima relación entre el *protréptico* y la refutación. En las palabras que hemos citado, Sócrates nos conmina a hacer caso de la «razón (*phrónēsis*) y la verdad» (cf. 29e). Por tanto, su exhortación significa que hemos de ponernos en manos de la inteligencia y, en consecuencia, someternos al examen para ver claro en nuestra vida. La práctica del método se desentiende de las opiniones de la mayoría: lo que importa es examinar la coherencia racional de las creencias sostenidas por el interlocutor y en qué medida puede alcanzarse una verdad que tiene una indudable trascendencia vital. En el diálogo con Critón (cf. *Crit.* 46b4-6), Sócrates afirma que es una persona que se deja «persuadir únicamente por el argumento (*lógos*) que al razonar (*logizómenos*) le parece el mejor». Por tanto, la exhortación es una llamada a colocar la razón en el centro de la vida humana, para que destruya las ilusiones y las falsas creencias que traen la desgracia a los hombres. El Sócrates del *Protágoras* tiene claro que para dirigir bien y «poner a salvo nuestra vida» (cf. 356e6) nos haría falta un instrumento de medida, que vendría a consistir en un «arte y una ciencia» (cf. 357b4). Se trata de razonar para poder combatir «el poder de las apariencias» (cf. 356d4) y ser capaz de elegir bien entre dolores y placeres o entre excesos y carencias (cf. 357a-b). También en este texto (cf. 356e1) aparecen, como en el pasaje citado de la *Apología*, la verdad y el alma, porque el destino de esta depende de la razón y de su poder para alcanzar la verdad y elegir bien en nuestra existencia.

Este papel central de la razón, junto a la verdad, en el discurso *protréptico* de la *Apología* es uno de los puntos fundamentales de la herencia socrática recibida

83. Cf. Vlastos (1994) pp. 8-9; Benson (2011) p. 286; Irwin (1993) pp. 1-16 analiza las razones de Platón para aminorar en ciertos casos el rigor de esta regla.

por Platón. Pero no está presente solo en él. Jenofonte da testimonio de la vinculación esencial entre el alma y la racionalidad (cf. *Memorabilia* I 2, 53). Por su parte, Antístenes considera la razón (*phrónēsis*) esgrimida por Sócrates «el muro más seguro» detrás del que hay que refugiarse con «razonamientos inexpugnables» (cf. Diógenes Laercio VI 13). Se inició así una tradición que continuó con los cínicos, como Diógenes, el cual solía decir que había que elegir «la razón o la horca» (Diógenes Laercio VI 24). De ahí pasó a los estoicos, con su ideal del sabio que sigue el modelo socrático y ha convertido a la razón en el criterio por el que se rigen todas sus acciones[84].

Puede parecer una paradoja que la exaltación de la razón conviva con otras instancias extrarracionales a las que Sócrates no dejaba de prestar atención en su vida. Nos referimos especialmente a la famosa «voz» (cf. Platón, *Apol*. 31d1) o «señal» (cf. 40b-41d) *demónica* (*daimonion*)[85] «acostumbrada», a la que atribuía un carácter divino y profético, que se presentaba eventualmente y se hacía oír en su interior «muy a menudo», «desde que era niño» (cf. 31d2), incluso «en situaciones sin importancia» (cf. 40a6). Sócrates hace referencia a esta voz varias veces, tanto en la *Apología,* en la que la relaciona expresamente (cf. 31d) con la acusación de Meleto de pretender introducir «divinidades nuevas» (*daimónia kainá,* cf. 24c1), como en otros diálogos platónicos (cf. *Eut*. 272e-273a; *Fedro* 242b-c; *Rep*. 496c; *Teet*. 151a). La cuestión que nos interesa más aquí es su relación con el método socrático, que hemos presentado como un procedimiento destinado a colocar el juicio crítico de la razón en el centro decisivo de la vida humana. Sócrates afirma que se trata de una voz que lo disuade, pero que nunca lo incita a adoptar un comportamiento determinado (cf. 31d4)[86]. Sin embargo, no se advierte que la aparición de esta voz constituyera a ojos de Sócrates una contradicción con el uso

84. Cf. Long (2011) pp. 333-379, esp. pp. 360-361.

85. Como ya mostró Burnet (1924) p. 96, *daimónion* no es sustantivo en griego clásico, sino adjetivo. En los diálogos nunca se utiliza el sustantivo *daímōn* para hacer referencia a esta «voz» o «signo» que suele presentársele a Sócrates. De manera que no es necesario suponer que se trate de un «genio» o «espíritu» que lo acompañara (cf. Burnet *loc. cit.*) y tampoco es la conciencia, ya que sus admoniciones van más allá de la esfera estrictamente moral, cf. Burnet (1924) p. 97; Strycker (1994) pp. 153-154.

86. Jenofonte da una versión diferente, pues afirma que las indicaciones de la señal demónica no tenían solo un carácter negativo, sino que también aconsejaba «lo que hacer y lo que no». Además, según él, estas advertencias previas servían tanto a Sócrates como a muchos de sus compañeros (cf. *Memorabilia* I 1, 4).

del método racional basado en el examen filosófico. Más bien se observa que era compatible con su profesión de ignorancia e incluso con la necesidad de someter a un escrutinio racional las decisiones afectadas por las advertencias negativas que se derivaban de esta voz.

La señal *demónica* disuadía a Sócrates de participar en política. Pero esta admonición no dejó en suspenso el uso de la razón al reflexionar sobre ello, sino que más bien lo llevó a hallar por sí mismo las razones en las que podía basarse. Sócrates comprendió que, para desarrollar su tarea y mantener su integridad física, era mejor permanecer en una esfera estrictamente privada, alejada del ámbito público, de manera que acabó entendiendo los motivos por los que la voz se oponía a su participación política (cf. 31d). En otro momento de su discurso (cf. 40a-b), Sócrates afirma que la voz no se ha opuesto a ninguno de los pasos que ha dado hasta ese momento durante su actuación ante el tribunal. Lo que deduce de ahí es que, si ello lo lleva a la muerte, esta no debe de ser, como se cree, un mal. Pero no acepta esta señal como una verdad de fe que haya que asumir sin más, sino que nos ofrece un razonamiento acerca de la muerte y los motivos por los que no es verosímil que constituya un mal, ya sea esta la aniquilación total o el paso a otra vida (cf. 40c ss.). De manera que no estamos simplemente ante «un caballero de la fe», como Kierkegaard denominó a Abraham, que no dudó en ejecutar sin más el mandato de Dios, sino ante un proceso, todo lo intuitivo, premonitorio e irracional que se quiera, pero que no suspende la exigencia del juicio crítico y la profesión de ignorancia[87].

En sentido estricto, no hay, a nuestro juicio, contaminación de irracionalismo, porque se trata de un sentido de lo religioso y lo profético sometido al primado y la vigilancia de la razón filosófica[88]. La voz *demónica* no es incompatible

87. La comparación con el caso del mandato divino recibido por Abraham ha sido empleada por Vlastos (1991) pp. 285-286, y otros autores. Vlastos sostuvo que la voz demónica provocaba «estados mentales subjetivos» cuyo sentido correspondía establecer al propio Sócrates sobre la base de argumentos puramente racionales. Pero otros especialistas han criticado esta posición, ya que, a su juicio, minusvalora el significado epistémico de lo *demónico*. Para Brickhouse-Smith (1994) p. 195, representa «un núcleo de verdad indiscutible que no es el producto del raciocinio ni está limitado por este». Cf. también Long (2006) pp. 63-74, esp. p. 74, y McPherran (2011) p. 127. Para ellos, la advertencia de lo *demónico* gozaba de una fiabilidad que Sócrates derivaba más de la inducción y la experiencia repetida de sus aciertos que de un examen puramente racional.

88. Cf. Vlastos (1991) pp. 170-171; Reale (2013) p. 290 ss. Reale habla acertadamente de una voz divina que indica el camino que hay que seguir «de forma *elénctica*, disuadiéndolo de sus

con las exigencias racionales del método, como tampoco lo son otras creencias religiosas suyas a las que ya hemos hecho referencia. Sócrates se despide de sus jueces con la convicción de que «una sola cosa es verdadera» y es que «los dioses no se despreocupan de lo que le pase a un hombre bueno», ni en vida ni una vez que haya muerto (cf. 41c-d). Podemos preguntarnos legítimamente qué relación tiene una creencia como esta con su práctica del método, pero está claro que la sincera profesión de ignorancia era compatible con su fe en lo divino. Sócrates no era un agnóstico en el sentido pleno de la palabra[89], sino en todo caso una persona que busca la verdad, que era consciente de los límites del conocimiento humano y se esforzaba por confirmar racionalmente las intuiciones procedentes de cualquier otra fuente, ya se tratara de los sueños, los oráculos o las admoniciones de su voz interior. Aunque algunas de sus intuiciones procedan de un origen diferente de la razón, da la impresión de que este hecho no paralizaba la búsqueda de argumentos racionales, sino que más bien le servía como motivación para buscar las razones en las que podían basarse.

5. La exhortación y el concepto socrático del alma

Pero la exhortación que lleva consigo el *protréptico* tiene también principalmente un contenido moral que está ligado esencialmente al valor que Sócrates concede al alma. El *protréptico* socrático nos exhorta al «cuidado del alma», que constituye lo más decisivo de su enseñanza[90]. Los dos mandamientos fundamentales del ideal filosófico socrático dependen el uno del otro: (a) una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre, porque supone (b) descuidar el

decisiones» (cf. p. 292). Otros autores, como Sassi (2015) p. 169, hablan de un «componente irracional y místico», pero la estudiosa italiana afirma con razón que «sería anacrónico verlo en oposición neta a su programa racional».

89. Cf. en este sentido, p. ej., Reale (2013) p. 285.

90. *Epimeleîsthai* o *epimeleía tês psychês*. Coincidimos en esto con Burnet (1924) p. 203. Otras referencias a la importancia que el alma tenía para Sócrates pueden encontrarse con abundancia en las *Memorabilia* de Jenofonte (cf. *Memorabilia* I 4, 9 *et passim*), donde también se halla la expresión «cuidado del alma» (cf. *Memorabilia* I 2, 4). Burnet en su clásico trabajo de 1916, donde defendió la novedad del concepto socrático del alma, señaló que el término aparecía ya en la caracterización de Sócrates ofrecida por Aristófanes (cf. *Nubes* 94; *Aves* 1555). Véase Burnet (1916) p. 45.

alma, que es lo que tiene mayor valor en la existencia humana. La misión socrática, basada en el examen y la refutación, tenía por objeto «conversar cada día sobre la virtud» (cf. Platón, *Apol.* 38a), pero la virtud es un estado de excelencia en el alma, que era el objetivo último de la prédica socrática. La palabra *psychê* aparece, en efecto, en la *Apología* desde una perspectiva fundamentalmente axiológica y moral, ya que está vinculada al concepto de *aretḗ*. Pero, como hemos visto, también está íntimamente conectada con el otro polo en torno al cual gira el *protréptico* socrático, que es el interés por la razón y la verdad. En definitiva, la exhortación consiste en llevar al ánimo del interlocutor la necesidad de preocuparse por que «el alma llegue a ser lo mejor posible» (cf. 29e2, 30b2). Si en diálogos posteriores encontramos un concepto ontológico mucho más definido del alma, por la carga teórica que le imprime la epistemología platónica y su teoría de la inmortalidad, en la *Apología* y el *Critón,* estamos sobre todo ante una concepción construida a impulsos del pensamiento ético de Sócrates. Aunque en el *Critón* no se mencione explícitamente la palabra, Sócrates se refiere claramente al alma cuando afirma que no estaremos dispuestos a creer que sea inferior al cuerpo «aquella parte de nosotros, *cualquiera que pueda ser*, en la que residen la justicia y la injusticia» (cf. 47e7-48a1). La incertidumbre terminológica que revelan estas palabras podría ser indicativa de la novedad que suponía el concepto socrático del alma[91], en el que se asociaban por primera vez con toda claridad el uso de la razón y el fundamento de la moralidad. La palabra *psychḗ* utilizada por Sócrates en la *Apología* tenía, como podemos suponer, una larga historia. Para Homero era el soplo vital que abandona el cuerpo en el momento de la muerte y lleva una existencia espectral en el más allá. En la tradición órfica era una entidad de origen divino, cuya caída la había aprisionado en un cuerpo del que tenía que purificarse con rituales religiosos. Dentro de la corriente filosófica naturalista, encontramos referencias al alma en Anaxímenes, Heráclito y Anaxágoras, así como en autores contemporáneos de Sócrates, como Diógenes de Apolonia y Demócrito. Probablemente para estos filósofos estaba ya asociada al pensamiento racional[92]. Pero, solo a partir de Sócrates, parecen unirse en una trama común

91. Cf. Burnet (1916) pp. 45-46. Burnet nos recuerda también aquel texto del *Banquete* (cf. 218a3-4) en el que Alcibíades dice que los discursos de Sócrates le han conmovido «el corazón o el alma, o como haya que llamar» a esta parte del hombre.

92. Sobre la historia del concepto de alma, puede verse el útil resumen proporcionado por Reale (2013) pp. 187-231.

los hilos sueltos de una tradición inconstante y poco definida, cuando se hace explícita su idea de que el destino del hombre depende de su alma y del modo en que la razón, que reside ahí, es capaz de alcanzar el conocimiento del bien.

Como hemos adelantado, el alma así entendida tiene fundamentalmente una dimensión moral, porque es aquella parte donde reside la virtud y la justicia. Pero la *aretḗ* es mucho más que una mera cualidad moral, ya que representa la excelencia que por naturaleza le corresponde al hombre. Esta no depende de la fama y la honra, ni de las riquezas o del cuerpo (cf. Platón, *Apol.* 29d-e, 30b), sino del estado en que se halle el alma. La novedad del *protréptico* socrático no radica solo en la inversión de valores que llevaba consigo, que ha sido justamente puesta de relieve por los especialistas[93], sino en la importancia que adquiere el alma como el núcleo decisivo con el que viene a identificarse la persona humana. Sócrates afirma que, en su discurso exhortativo, ha intentado persuadir a sus conciudadanos de «no preocuparse de ninguna de sus cosas antes de *preocuparse de sí mismo*, de modo que llegue a ser lo mejor y lo más sensato posible» (cf. 36c5-7). Antes ha insistido (cf. *Apol.* 29e, 30b) en que su objetivo fundamental es la excelencia del alma, pero esta no es para él otra cosa que el sí mismo, es decir, el yo que ejecuta las acciones más decisivas en las que consiste verdaderamente la persona humana. Por eso, la cura del alma viene a ser el lema en el que Sócrates traduce el «conócete a ti mismo», que, según la tradición, estaba inscrito a la entrada del templo de Apolo en Delfos (cf. *Cárm.* 164d-e). El mandato procede del dios cuyo oráculo Sócrates quiso descifrar con la práctica de un examen que dirigía tanto a otros como a sí mismo. Esta reflexión significaba, como hemos visto, renunciar a un saber imposible, más allá de las posibilidades humanas, pero a la vez permitía descubrir un mundo interior en el que se juega el destino de cada persona. La dimensión que adquiere el alma en la práctica socrática descrita en la *Apología* parece coincidir con las indicaciones proporcionadas por el *Fedro*. En esta obra, Sócrates dice (cf. 229e5-6) seguir el mandato délfico y no tener tiempo para Gorgonas y Pegasos, antes de averiguar si constituye él mismo «una fiera con más repliegues y furias» o un ser más simple «que participa de un destino divino» (cf. 230a5-6). La cura del alma supone en Sócrates el descubrimiento de que los

93. Jaeger cita como muestra de la escala de valores que reinaba en la cultura griega una canción báquica en la que se exaltan la salud y la hermosura del cuerpo, junto a las riquezas y la amistad, mientras que la prédica socrática supone una nueva jerarquía de valores en la que figuran en el lugar más alto los bienes del alma. Véase Jaeger (1971) pp. 416-417.

verdaderos valores para la vida humana residen en su interior[94]. Es verdad que el concepto ontológico del alma carece en la *Apología* y en otros diálogos iniciales de la caracterización conceptual que recibirá en los diálogos posteriores. Pero es innegable que se da un gran paso en esa dirección, porque Sócrates habla ya del alma como un mundo interior que no se identifica con el cuerpo ni con ninguna de las posesiones que permanecen en la órbita exterior de lo que es esencial al hombre. Sócrates ha puesto de relieve con su concepto de alma la existencia de un «destino interior», como ha visto Patocka[95], en el que se juega «la suerte del hombre».

Su exhortación es una llamada al «cuidado de sí»: Sócrates reprocha en su *protréptico* a los ciudadanos de Atenas no sentir vergüenza por postergar el cuidado del alma (cf. Platón, *Apol.* 29d) y cifrar todos sus esfuerzos en el deseo de acrecentar las riquezas, la fama o el poder. El Alcibíades del *Banquete* (cf. 216b) parece haber experimentado el efecto de estas invectivas: Sócrates es el único hombre ante el que siente vergüenza, pero no se trata solo de un sentimiento social surgido de la refutación y de la conciencia de la ignorancia, sino de un examen del hombre interior impelido a reflexionar sobre las metas de su propia vida. Alcibíades sabe que con su ambición política desmedida se «descuida de sí mismo» (*emautoû amelô*, cf. 216a5-6) y habla de «cobrar conciencia» (*sýnoida emautôi*, cf. 216b3) y de tener perfectamente claro que, cuando no sigue las recomendaciones socráticas, se halla en un estado en el que la vida no merece ser vivida al carecer de la dignidad que corresponde a este destino interior (cf. 216a). De ahí la moralización de la vergüenza, que acompaña al *protréptico* socrático, pues esta deja de ser un sentimiento meramente social que experimentamos ante la mirada del otro y adquiere una dimensión interior que resulta del examen que hace el sujeto de su propia vida[96]. Por eso Sócrates afirma en el *Hipias Mayor* (cf. 298b11-c2) que la persona ante la que siente más vergüenza es él mismo, el hijo de Sofronisco. El peso de la existencia depende del alma y la vergüenza se moraliza en un proceso de interiorización en el que el conocimiento de sí equivale al examen que hace el propio sujeto acerca de los verdaderos valores de la existencia.

94. Sócrates afirma en el *Alcibíades I*, de autoría dudosa, que «el que ordena conocerse a sí mismo nos exhorta a conocer el alma» (cf. 130e8-9). Sobre el conocimiento de sí en el *Alcibíades*, cf. Vigo (2012) p. 17 ss.

95. Cf. Patocka (2003) p. 353.

96. Cf. Sassi (2015) pp. 115-131: «Coscienza e cura di sé»; véase esp. pp. 118-119.

El concepto de alma está tan estrechamente ligado al uso de la razón, que parecen extraños a Sócrates, como dijo Jaeger[97], los «rasgos escatológicos o demonológicos» introducidos por Platón en sus mitos sobre la vida en el más allá. En los diálogos posteriores encontramos todo un arsenal de argumentos sobre la inmortalidad del alma que también están ausentes de los diálogos iniciales. Es verdad que el contexto en el que Sócrates pronuncia su discurso en la *Apología* no era el más adecuado para transmitir sus más íntimas convicciones sobre este punto, explicar argumentos en favor de la inmortalidad o narrar mitos escatológicos[98]. Pero Sócrates tampoco rehúye tratar esta cuestión en su intervención ante los jueces y la única convicción que nos transmite es que considerar la muerte un mal es aventurarse más allá de lo que sabemos. El destino del alma después de la muerte está, por tanto, sujeto a la profesión de ignorancia: la muerte puede ser una de dos cosas, hundirse en la nada y no tener percepción alguna de las cosas o un viaje de esta vida al más allá (cf. Platón, *Apol.* 40c). Sócrates, como hemos visto, ha hecho referencia a la admonición de su voz *demónica*, que no se ha opuesto a que se enfrente a la muerte, pero su «gran esperanza» de que constituya un bien (cf. 40c4) se basa en un razonamiento puramente hipotético en el que no se da nunca ese salto al vacío que supone creer en la inmortalidad. «Si es verdad lo que se cuenta», dice Sócrates (cf. 41c6-7), y la muerte fuera el paso a otra vida, sería estupendo examinar a los de allí e interrogarlos para ver quién cree ser sabio sin serlo. Pero su razonamiento está condicionado por esta fórmula hipotética, repetida hasta la saciedad (cf. 40e5, 41a3, a8, c7), y no puede superar, en consecuencia, la precaución agnóstica congruente con su profesión de ignorancia.

El contraste con el Sócrates que aparece en el *Fedón* y en el resto de diálogos que abordan el destino del alma en el más allá es muy claro. El Sócrates de la *Apología* no se sale un milímetro de la actitud basada en la declaración de ignorancia, según la cual «no sabe lo suficiente acerca del Hades» y tampoco cree saberlo (cf. 29b5), mientras que el del *Fedón* habla con el convencimiento en una inmortalidad del alma que cree haber demostrado con argumentos filosóficos. A la inversa del método *elénctico* propiciado por el Sócrates de los diálogos iniciales, el del *Fedón* nos exhorta a afrontar «el riesgo de creer» (cf. *Fed.*114d5), porque la apuesta por la virtud se juega también en un escenario trascendente, respecto al

97. Cf., en este sentido, Jaeger (1971) p. 419.
98. Cf. Guthrie (1988) p. 454.

cual «el premio es bello y la esperanza grande» (cf. 114c8). No obstante, a veces se han esgrimido las similitudes entre una y otra actitud, porque en la *Apología* Sócrates también dice que hay que estar esperanzado ante la muerte (cf. 40c4) y en el *Fedón* no están ausentes las precauciones críticas, cuando afirma que no todo lo narrado en el mito debe creerlo un hombre sensato (cf. 114d2). Pero, en esta obra, se argumenta con una certidumbre extraña a la «sabiduría humana» de la que habla la *Apología* y, además, el mito se configura como un discurso persuasivo con el que hay que «encantarse a uno mismo» (cf. 114d7) para salvar la distancia que el pensamiento racional nunca podría dar por sí mismo. El mito no parece «una forma socrática de expresión», como dijo Friedländer[99], ya que su concepción del diálogo estaba destinada a disolver certezas no fundadas en la razón y hacía de la perplejidad y la aporía un instrumento educativo de primer orden. Por el contrario, el mito, utilizado como instrumento de persuasión, parece apelar a elementos irracionales y está destinado a promover creencias que se aventuran mucho más allá de los límites del saber establecidos por el método basado en el examen y la refutación[100].

6. Virtud y felicidad. El intelectualismo socrático

El cuidado del alma, que es, como hemos visto, el objetivo fundamental de la misión socrática, equivale al «cuidado por la virtud» (*epimeleîsthai aretês*, cf. Platón, *Apol.* 31b5, 41e5), porque esta representa una excelencia que viene a identificarse con la mejor disposición del alma: el objetivo es que el ciudadano se preocupe de «sí mismo» para llegar a ser «lo mejor y lo más sensato posible» (*hōs béltistos kaì phronimṓtatos*, cf. 36c). De manera que la virtud tiene, como vamos a ver, un valor moral indudable, pero también representa un ideal antropológico que se identifica con el papel otorgado a la razón en la vida humana. En los textos clave en los que Sócrates describe el sentido de sus prédicas exhortativas, la virtud aparece como la condición trascendental de todos los bienes. Para que

99. Cf. Friedländer (1973) p. 178. Véase Vallejo (1993) pp. 120-129, donde tratamos más extensamente la cuestión. Los pareceres de los especialistas han estado enfrentados sobre este punto. Algunos autores han considerado, sin embargo, que el mito escatológico del *Gorgias* es «enteramente compatible con la filosofía socrática». Cf. Brickhouse-Smith (2010) p. 248 y (2007) pp. 128-137; véase también Vlastos (1991) p. 55 n. 39.

100. Cf. Vallejo (2000) pp. 324-336 y (2007) pp. 138-143.

«el alma llegue a ser lo mejor posible» (cf. 29e, 30b), Sócrates tiene que hacer ver a sus interlocutores que «de las riquezas no surge la virtud, sino que es por causa de la virtud como las riquezas y las demás cosas llegan a ser, todas ellas, buenas para los seres humanos, tanto en lo privado como en lo público» (cf. 30b2-4)[101].

Platón no aclara del todo en qué se basa este poder de la virtud, que le permite convertirse en la clave para que una posesión cualquiera pueda ser un bien. Pero sabemos que era el tema de las conversaciones socráticas, según se dice en la *Apología* (cf. 38a), y que el examen y la crítica racional que dignifican la vida humana no tenía otro objeto de reflexión que no fuera la virtud. A la vista de ello, no se nos puede acusar de sobreinterpretar el texto de la *Apología*, si decimos, reuniendo todos estos hilos, que la virtud consistía para Sócrates en el conocimiento del bien. Aquí reside, efectivamente, la prudencia o la sensatez y de ello depende que todas las demás cosas puedan llegar a convertirse en bienes o males. Para comprender las implicaciones filosóficas de la ética socrática, hay que salir de la *Apología*. Con ello, nos arriesgamos a adentrarnos en un terreno que puede pertenecer más a la reconstrucción platónica que al propio pensamiento de Sócrates. No hay más remedio que recurrir a los llamados diálogos socráticos, porque, solo en estos, se expone con todo detalle el intelectualismo socrático que creemos adivinar en las palabras pronunciadas en la *Apología*.

En el *Eutidemo*[102], Sócrates da una demostración de cómo hay que exhortar a un joven a que practique el cuidado del saber y la virtud (*sophía kaì aretḗ,* cf. 278d3) y lo hace incidiendo precisamente en el tema abordado en la *Apología*. En un catálogo ordinario de bienes, figurarían a ojos del gran público los mismos mencionados en esta última obra: la riqueza, las cualidades propias del cuerpo, la fama y el poder (cf. 279a-b). Pero Sócrates muestra que no se trata de cosas que sean bienes en sí mismos (*autá kath' hautá*, cf. 281d5), porque la bondad o el mal que resulta de estas no dependen de lo que son en sí mismas, sino del uso que le damos gracias a la prudencia y el saber (*phrónēsis kaì sophía*, cf. 281b6, d8). La

101. En la interpretación de la sintaxis de este texto, estamos de acuerdo con la versión dada por Vigo (1997) pp. 122-124, cuya traducción seguimos. Como dice Burnet (1924) p. 204, «es la bondad (*aretē*) la que hace que el dinero y todo lo demás sea bueno para los hombres». No tendría sentido alguno decir que el dinero proviene de la virtud, dado el estado de pobreza en que se halla Sócrates.

102. Según la opinión mayoritaria el *Eutidemo* fue escrito, como el *Menón*, después de los primeros diálogos socráticos. Cf. Guthrie (1990) p. 260 y Vlastos (1991) pp. 46-47, que lo considera un diálogo de transición entre los diálogos *elénctico*s y los diálogos del periodo intermedio.

virtud es el fundamento de todos los bienes, porque viene a consistir en un saber o una ciencia (*epistḗmē*, cf. 281a-b), que permite el recto uso de las cosas cuando es esta «la que manda y regula la acción» (cf. 281b1). En el *Cármides*, a pesar del carácter aporético que esta obra comparte con la mayoría de los diálogos socráticos, se apunta también a una «ciencia sobre el bien y el mal» (cf. 174c2-3) como la única que puede asegurar «obrar bien y ser feliz». Vistas las palabras de Sócrates en la *Apología* desde la atalaya de las obras posteriores, parece claro que la virtud consiste en el conocimiento del bien y que esta es la razón por la que todas las demás cosas, para llegar a ser bienes, tienen que estar bajo la dirección de la virtud en un alma que actúa siguiendo los criterios del pensamiento racional.

Desde esta perspectiva, comprendemos la búsqueda de las definiciones y la pregunta por excelencia que se repite una y otra vez en los diálogos iniciales, ¿qué es X?, en la que X es la mayoría de las veces una virtud, como la piedad (*Eutifrón*), la amistad (o el amor, *Lisis*), la moderación (*Cármides*), la justicia (*República* libro I) o el valor (*Laques*), en torno a la cual discute Sócrates con sus interlocutores. La búsqueda de las definiciones es un instrumento al servicio de la acción moral, porque, para actuar bien, hay que tener a la vista el conocimiento del principio en el que se basa la acción recta y virtuosa. El conocimiento parece constituir así una condición necesaria de la virtud. Quien quiera ser piadoso, como se dice en el *Eutifrón*, tiene que tener presente *qué es la piedad* y utilizar esta definición como «criterio» o «modelo» (*parádeigma*, cf. *Eutif.* 6e4-5), para saber si un acto es piadoso o no lo es. El Sócrates descrito en la *Apología* parece haberse empeñado en examinar los criterios de la acción moral en los que sus contemporáneos basaban sus acciones, porque estaba convencido de que era necesario esclarecer estos principios. Había que refutar esa falsa «seguridad natural»[103] que da por buenas falsas creencias que gozaban de aceptación general, como el principio de que hay que devolver injusticia por injusticia (cf. *Crit.* 49b) o que hay que hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (cf. *Rep.* I 332d).

El Sócrates de los diálogos iniciales parece expresarse como si la definición de la justicia o la piedad fuera un requisito necesario para poder actuar de modo justo o piadoso. Esta creencia es la que se ha llamado «la falacia socrática» o el principio de la prioridad de la definición, en virtud del cual es necesario saber qué es X (la justicia, la piedad, etc.) antes de poder conocer o identificar los casos

103. Para utilizar una expresión de Patocka (2003) p. 371.

de X[104] (acciones justas u obras piadosas), lo cual es evidentemente muy problemático. Los especialistas se han dividido al atribuir a Sócrates esta falacia[105]. La evidencia textual proporcionada por los diálogos socráticos ha sido igualmente discutida, aunque, a nuestro juicio, el principio en cuestión parece necesario para entender muchos textos, como el pasaje del *Eutifrón* que nos ha servido de punto de partida. Sin embargo, una cuestión diferente es si la práctica socrática, expuesta en la *Apología*, presuponía una fidelidad estricta a dicho principio. Está claro que Sócrates buscaba la definición de los conceptos morales, porque era la única manera de juzgar según principios generales y válidos, independientemente de las circunstancias concretas y los intereses particulares. Por eso «conversaba» o «hacía discursos acerca de la virtud» (cf. *Apol.* 38a), porque se necesitan principios para orientar racionalmente la vida moral. Pero el hecho de que Sócrates no alcanzara un conocimiento seguro sobre estos no le impedía creer de manera muy firme en algunas cosas sobre la virtud. En el *Menón* (cf. 78a-b), Platón le hace decir que, antes de saber qué es la virtud, no podemos decir ninguna otra cosa acerca de esta, de la misma manera que, si no conocemos a una persona, no podremos saber si es bella, rica o noble. Sin embargo, Sócrates, como dice en este mismo texto (cf. 71b), no sabía qué era en sí la virtud o, al menos, no lo sabía con arreglo a los criterios absolutos de esa «sabiduría superior a la del hombre» (cf. *Apol.* 20e) de la que le hemos visto renegar en la *Apología*. Pero esta circunstancia no le impedía decir en esta misma obra, como hemos visto, que la virtud es la condición de todos los bienes. Por tanto, hay que tener presente que la búsqueda socrática de las definiciones, por mucho que constituyera un rasgo históricamente fidedigno de Sócrates, era probablemente ajena a las complicaciones epistemológicas que Platón construye en torno a esta cuestión en los diálogos iniciales.

104. Cf. Robinson (1953) p. 51, a propósito de *Eutifrón*. 6e. Wittgenstein también se pronunció en contra de los presupuestos socráticos implicados en la prioridad de la definición en sus famosos *Cuadernos azul y marrón*. Véase Wittgenstein (1976) pp. 48 y 55. Es clásica la denominación de «falacia socrática» desde los trabajos de P. Geach, que, en relación con los pasajes referidos del *Eutifrón,* afirmó que su influjo ha sido mayor en la historia de la filosofía incluso que la propia teoría platónica de las formas; cf. Geach (1966) p. 371.

105. A propósito del texto citado (*Eutif.* 6e), Vlastos (1994) pp. 65-85, esp. p. 76, sostuvo que el conocimiento del principio no era una condición necesaria, sino suficiente. En términos semejantes, cf. Nehamas (1999) pp. 27-58, Brickhouse-Smith (1994) p. 48. A favor de atribuir a Sócrates este principio para la mejor explicación de los textos, cf. Benson (1990) pp. 19-44 y (2011) p. 197.

Pero el intelectualismo que se le atribuye tradicionalmente a Sócrates no deriva solamente de considerar el conocimiento como un requisito necesario de la virtud. Si así fuera, deberíamos considerar intelectualistas a otros muchos filósofos, especialmente en el ámbito de la ética griega. Aristóteles, por ejemplo, que discrepa de Sócrates en este punto, concede que la virtud en sentido riguroso, a diferencia de la virtud natural, «no se produce sin la prudencia» (cf. *EN* VI 13, 1144b17). Pero Sócrates, a su juicio, iba más allá, pues «creía que las virtudes eran razones (*lógoi*)» o «ciencias» (*epistêmai*) (cf. *EN* VI 13, 1144b29; *EE* I 6, 1216b6), es decir, no se limitaba a afirmar, como el propio Aristóteles, que la virtud debe ser «una disposición acompañada de la recta razón» (*metà toû orthoû lógou*, cf. *EN* 1144b27), sino también que el conocimiento o la ciencia era condición necesaria y suficiente de la virtud. El intelectualismo, como la misma palabra indica, viene a sobrevalorar el papel del intelecto en detrimento de otras instancias volitivas o irracionales de la naturaleza humana. En Aristóteles, «la razón» que acompaña a la virtud se asienta en «una disposición» que tiene como sujeto a la parte irracional del alma y esta tiene que haber alcanzado un grado suficiente de moderación para que la *phrónēsis* (la prudencia o sabiduría práctica) pueda actuar en la vida moral. El diagnóstico de Aristóteles es que Sócrates parece haber olvidado la parte irracional del alma, como si todo fuera cuestión de tener a la vista el bien y seguir los dictados de la razón, sin ningún otro factor que lo impida[106]. Por tanto, el conocimiento de la justicia, de acuerdo con el intelectualismo socrático, no es solo un requisito necesario para llegar a ser justo en sentido riguroso, sino también condición suficiente para serlo. En el *Gorgias* (cf. 460b), Sócrates afirma que, de la misma manera que quien ha adquirido los conocimientos relativos a la construcción, la música o la medicina es, respectivamente, constructor, músico o médico, «el que ha aprendido lo justo es justo». En esta asimilación de la vida moral a las técnicas[107], se puede comprobar crudamente este aspecto del intelectualismo en

106. Aristóteles, en *MM* I 1, 1182a16-17, dice que Sócrates al «convertir las virtudes en ciencias», «suprimió la parte irracional del alma» (cf. 1182a21-22), con lo cual vino a eliminar «la pasión y el carácter moral», que son para el Estagirita el sujeto de las virtudes morales. Mientras que, a su juicio, «Platón dividió correctamente el alma en una parte racional y otra irracional y le asignó a cada una las virtudes que le corresponden» (cf. 1182a24-25).

107. Sócrates asimila el conocimiento moral a la técnica, de manera que podríamos decir que tecnifica la moral, pero también que moraliza la técnica. Sobre esta estudiada analogía, cf. Irwin (1977) p. 71 ss. y 127, sobre el pasaje citado de *Gorgias* 460a-b; cf. también Vigo (2012) pp. 7 ss.

virtud del cual todo parece depender del conocimiento, como si no tuvieran presencia alguna en la determinación de la vida moral otros factores, como el placer o la pasión, que son capaces de arrastrar al hombre en contra de la razón.

En las tragedias de Eurípides hay personajes, como Fedra, que tienen un punto de vista diametralmente opuesto, pues, como dice ella, podemos «saber y conocer lo que es conveniente y no llevarlo a la práctica» (cf. Eurípides, *Hipólito* 380-381). Sócrates conoce la tesis del adversario, pues en el *Protágoras* se menciona esta creencia antiintelectualista (cf. 352d) y, sin embargo, afirma en contra de tal actitud que «quien conoce el bien y el mal no se deja dominar por ninguna otra cosa que por lo que la ciencia le manda hacer», pues «la razón (*phrónēsis*) es suficiente para salvaguardar al hombre» (cf. 352c6-7). De ahí que desde Aristóteles (cf. *EN* VII 2, 1145b25-26) se le haya atribuido al Sócrates de los diálogos iniciales de Platón la negación de la incontinencia[108], la cual consiste, efectivamente, en negar que podamos ser vencidos por el placer, cuando tenemos el conocimiento del bien (cf. *Prot.* 353a).

En realidad, no es que Sócrates haya olvidado la voluntad y piense sencillamente que todo es cuestión en la vida moral de una operación de la inteligencia[109]. También cuenta el deseo o la voluntad[110]. Pero el Sócrates de los primeros diálogos sostiene que es una característica de «la naturaleza humana que nadie se dirija voluntariamente (*hekṓn*) al mal o a lo que cree que es el mal» (cf. *Prot.* 358c6-d1). Se trata de una tesis que se repite en el *Gorgias* y en otros diálogos[111]: en todos los

108. Para Vlastos, era uno de los rasgos en los que el Sócrates de los diálogos iniciales difería del posterior, cf. Vlastos (1991) p. 48.

109. Se ha discutido mucho si los filósofos griegos en general y Sócrates en especial tienen un auténtico concepto de la voluntad, plenamente diferenciado del deseo y la razón. Todo depende en buena medida de lo que se entienda por voluntad, pero lo que está claro es que la dimensión volitiva no está ausente en las reflexiones de los diálogos platónicos sobre la vida moral. Véase Vallejo (2016a) pp. 409-417.

110. Algunos especialistas han intentado limitar el supuesto intelectualismo socrático mostrando que no se trata de un conocimiento meramente intelectivo, sino de un saber, como dijo Jaeger (1971) p. 445, que no constituye solamente «una operación de la inteligencia, sino... la expresión consciente de un ser interior del hombre». Otros autores han mostrado también la existencia de elementos volitivos y desiderativos en el conocimiento que constituye para Sócrates el fundamento de la virtud; cf. Segvic (2000) pp. 1-40.

111. Muchos autores han sostenido que en la *República* Platón rompe con esta característica esencial del intelectualismo socrático al admitir la existencia de deseos independientes del bien. Véase, no obstante, Vallejo (2015) pp. 23-43.

casos (*perì pántōn,* cf. 467d6), repetirá Sócrates, el hombre no persigue otra cosa que el bien (cf. *Gorg.* 468b). Incluso cuando el tirano ordena matar a un ciudadano, confiscar sus propiedades o mandarlo al exilio, a juicio de Sócrates, el tirano lo hace «porque cree que es lo mejor para él» (cf. 468d3). Es decir, no hace estas cosas porque las desee en sí mismas, sino porque son un medio para conseguir otra que considera erróneamente un bien. El hombre, a su juicio, actúa bajo esta misma formalidad, pues todos por igual «queremos el bien» (cf. *Gorg.* 468c5) y rehuimos el mal (cf. *Men.*78a). En este rasgo, como dirá el *Menón*, «ninguna persona es mejor que otra» (cf. 78b6). Por tanto, si el conocimiento del bien es condición necesaria y suficiente de la virtud, la segunda tesis del intelectualismo socrático, derivada de ello, consiste en afirmar que cometemos el mal por la ignorancia del bien. Todo el mundo desea el bien, incluso cuando el tirano comete los crímenes más execrables, ya que tales acciones le «parecen» (cf. *Gorg.*468d) un bien.

Esta es la razón por la que el Sócrates del *Protágoras* reivindica «un arte de la medida», que debe consistir, como hemos visto, en una «técnica o una ciencia» (cf. *Prot.* 357b), capaz de destruir el «poder de las apariencias» (cf. 356d4). Entre la voluntad del bien y el objeto concreto del deseo que lleva al hombre a su perdición, se interpone toda una red de apariencias engañosas, que la inteligencia está llamada a disipar. Esta concepción de la voluntad como deseo del bien es la que nos explica la paradójica afirmación, repetida en los diálogos (cf. *Gorg.*509e; *Prot.* 345e), de que «nadie obra el mal voluntariamente (*hekṓn* o *boulómenos*)». Pero hay aquí también una teoría de la acción humana que hace recaer todo el peso de nuestros errores sobre la ignorancia y la ilusión como factores determinantes de la vida moral. La última lección del intelectualismo socrático consiste en afirmar que lo que necesitamos para «la salvación de nuestra vida» (cf. *Prot.* 356e) es una ciencia y un arte de medir que nos ayude a calibrar bien entre el defecto y el exceso, como si la vida pudiera ser dirigida sin más por una acción de la inteligencia capaz de disolver el engaño y la ceguera que nos conducen al mal.

La tercera tesis del intelectualismo socrático es la unidad de la virtud. Si el conocimiento es condición necesaria y suficiente para poseer la virtud, entonces quien haya adquirido una estará en posesión de todas las demás. Se trata de una tesis paradójica, pues, como le dice Protágoras a Sócrates, «hay muchos que son valientes, pero injustos, y otros que son justos, pero no sabios» (cf. *Prot.* 329e5-6). En la comparación de la relación en la que se hallan las virtudes con el conjunto al que pertenecen, Protágoras se inclina por verlas como las partes de la

cara (cf. 329e), de tal manera que alguien puede tener unos bellos ojos con una raíz deforme. Por el contrario, Sócrates, a juzgar por la imagen alternativa que le propone, parece ser partidario más bien de entenderlas como las partes del oro, en las que «ninguna difiere de la otra ni del todo <al que pertenecen> a no ser en la grandeza y la pequeñez» (cf. 329d6-8). La tesis socrática expuesta en esta obra parece consistir en afirmar que «por necesidad el que alcance una tendrá todas» (cf. 329e4). A nuestro juicio, la unidad no puede eliminar la distinción entre las virtudes, pues sería absurdo pensar que el filósofo más interesado en la búsqueda de las definiciones llegara a suprimir totalmente la diferencia entre estas[112]. Sin embargo, hay que reconocer que, de acuerdo con las premisas socráticas, no está claro qué es lo que las diferenciaría como partes distintas del mismo todo que constituye la virtud, cualquiera que sea la importancia de esta diferencia[113]. Lo que no ofrece lugar a dudas es que todas están vinculadas por la sabiduría (*sophía*, cf. *Prot.* 360d4) o el conocimiento (*epistḗmē*, cf. 361b1-2) del bien y del mal. Hay que tener presente que se trata de una concepción normativa y no simplemente descriptiva de la virtud y la vida moral, pues, Nicias, el personaje del *Laques* que define el valor como «una cierta sabiduría», siguiendo las líneas del intelectualismo socrático[114], no está dispuesto a considerar valientes a los animales ni a los niños ni a nadie que no sienta temor por su ignorancia (cf. 196e-197b). A estos no los llamaría valientes, sino «temerarios y necios».

En el *Protágoras*, el Sócrates que cuestiona la posición de sentido común, representada por el sofista, se ve inclinado a concluir que tanto la justicia, como

112. Sócrates pregunta a Protágoras en otro texto de la obra si las cinco virtudes (sabiduría, templanza, valor, justicia y piedad) son «cinco nombres para una sola cosa» (cf. 349b2-3), que parece representar su posición, o si a todas «subyace una cierta entidad propia de cada una», que es lo más cercano a la creencia del sofista. En otros textos, sin embargo, Sócrates afirma que el valor es una parte de la virtud (cf. *Laq.* 199e6) o la piedad (cf. *Eutif.* 11e-12a) una parte de lo justo, lo cual parece significar un reconocimiento de sus diferencias. De manera que unos especialistas se han inclinado por una mera equivalencia de las virtudes, que no conduce a la eliminación de sus diferencias (cf. Vlastos [1981] pp. 221-269), y otros en favor de una tesis más fuerte que aboga por la identidad (cf. Penner [1973] pp. 35-68). No obstante, los textos en unos y otros diálogos son a veces difíciles de reconciliar. Para una defensa de la coherencia en la posición socrática, cf. Brickhouse-Smith (1994) pp. 68-71 y (1997) p. 318 ss.

113. Ya se trate de diferencias en la intensión, la extensión de los conceptos o en ambas a la vez.

114. Nicias dice, efectivamente en el *Laques* que ha oído muchas veces decir a Sócrates que «cada uno de nosotros es bueno en lo que es sabio y malo en lo que ignora» (cf. 194d).

la moderación y el valor, vienen a ser una ciencia (cf. 361b). Tanto en esta última obra (cf. 360d) como en el *Laques* (cf. 199b), el valor se basa en una ciencia de lo temible y lo confiable, pero Sócrates argumenta que la ciencia que tiene como objeto las mismas cosas es idéntica. De manera que si lo temible y lo confiable tienen como objeto el bien y el mal que nos depara el futuro, también los bienes y males presentes y pasados serán objeto de la misma ciencia. Pero entonces lo que tendremos será una ciencia «de todos los bienes y males» (cf. 199c). Esta nos haría estar en posesión no solo del valor, sino de todas las demás virtudes que tienen el mismo fundamento, ya sea «la templanza, la justicia o la piedad» (cf. 199d7-8). El *Laques* termina aporéticamente, porque Sócrates recuerda que habían admitido en la conversación que el valor era una parte de la virtud y ha resultado que implica un saber que es el fundamento de todas las virtudes. No se aclara, por tanto, en qué se diferenciarían unas virtudes de otras y si la definición tendría que incluir, sobre la base de ese mismo saber, diferencias extensionales o intensionales que permitieran una definición específica de cada una. Pero la unidad de la virtud es una consecuencia clara del racionalismo socrático, que convirtió el saber en condición necesaria y suficiente de la virtud.

Aristóteles, sobre la base de una concepción diferente de las virtudes éticas, no tendrá problemas para diferenciarlas, pero tendrá que reconocer que las verdaderas virtudes no se pueden dar independientemente unas de otras. Esto último, dice él (cf. *EN* VI 13, 1144b35-1145a1), es posible en las virtudes naturales, pero no en las virtudes en sentido estricto, porque en este caso, si una virtud se da «juntamente con la prudencia, basta que se dé esta sola, para que se hallen también todas las demás» (cf. 1145a1-2). La diferencia entre ambos, a juicio del Estagirita, viene determinada por el hecho de que para Sócrates las virtudes eran simplemente «razones» (*lógoi*), «pues <para Sócrates> todas son ciencias (*phronḗseis* o *epistḗmai*)» (1144b18, b29). Aristóteles, por el contrario, distingue entre las virtudes éticas y las dianoéticas, y no reduce las primeras a disposiciones puras de la racionalidad, aunque acepta que Sócrates llevaba razón en el sentido de que todas las verdaderas virtudes están «acompañadas de razón» (*metà lógou*, cf. 1144b29-30). En consecuencia, también en su caso, la vinculación a la *phrónēsis* basta para seguir manteniendo la inseparabilidad de la virtud.

Para explicar los contenidos del intelectualismo socrático, nos hemos tenido que alejar de la órbita de la *Apología*. En nuestra opinión, los diálogos socráticos a los que hemos hecho referencia contienen una elaboración de los temas socráticos que debe ya mucho a Platón. Pero el personaje literario de estas obras iniciales

es también muy diferente del que aparecerá después y, como se ha pensado tradicionalmente, con toda probabilidad es el más cercano al espíritu del maestro. Las diferencias con Jenofonte no son debidas solamente a que este profese otra concepción de la filosofía[115], sino también a que no parece haber comprendido las complejidades de esta doctrina moral. Pero él también da testimonio de una tesis, muy conectada con el carácter intelectualista de la ética socrática, pues afirma que, según Sócrates, «la justicia y toda virtud son sabiduría (*sophía*)» (cf. Jenofonte, *Memorabilia* III 9, 5). Otra cosa diferente es que comprendiera «el tesoro de sutilezas», como dijo Vlastos[116], que encierra la negación socrática de la incontinencia y que, viendo la cuestión desde su propio punto de vista, haya hecho más hincapié en la práctica, el autocontrol y el dominio de los placeres que en una virtud basada en el saber[117]. Pero, a nuestro juicio, a pesar de lo que ha dicho una crítica excesivamente escéptica sobre la posibilidad de reconciliar la imagen ofrecida por el Sócrates de Jenofonte y el de Platón[118], podemos comprobar que también en las obras del primero hay referencias al núcleo esencial de la doctrina socrática.

Aunque en la *Apología* no encontramos más que atisbos del intelectualismo socrático[119], constatamos aquí la presencia de un factor que nos permite comprender el nexo establecido por Sócrates entre el saber y la virtud. Ya hemos hecho referencia al concepto socrático de voluntad como deseo del bien, que explica en cierto modo la sobrevaloración de la inteligencia en el análisis de la vida moral. Un segundo factor es el eudemonismo, que vincula muy estrechamente la virtud con la felicidad. Después de haber afirmado que su misión consistía en persuadir a los ciudadanos de que no se preocuparan más de sus bienes materiales que de sí mismos, para que cada uno fuera lo «mejor y más sensato posible»

115. Cf. Dorion (2006) p. 94.

116. Cf. Vlastos (1991) p. 192 ss.

117. Cf. Guthrie (1988) p. 430.

118. Cf. Dorion (2006) p. 96 y (2011) p. 15. En las páginas siguientes (p. 96-100) Dorion ofrece un estudio, en el que no podemos detenernos aquí, sobre las tres cualidades en las que insiste el relato de Jenofonte sobre la doctrina moral de Sócrates: especialmente la *enkráteia* o dominio de los placeres, pero también la *kartería*, que era su capacidad para soportar todo tipo de penalidades y privaciones, y la *autárkeia* o autosuficiencia (cf. Jenofonte, *Memorabilia* I 2, 1), que demostraba con su desprecio de los bienes materiales.

119. En su diálogo con Meleto, Sócrates dice que o no corrompe a los jóvenes o lo hace involuntariamente, por lo que en este último caso no debería ser acusado ante un tribunal, sino que debería ser «enseñado y reprendido en privado» (cf. Platón, *Apol.* 26a).

(cf. 36c), Sócrates dice que debería haber sido premiado por el estado, porque con ello estaba prestando el mejor servicio (cf. 36c) y contribuyendo a hacer verdaderamente «felices» (*eudaímones*, cf. 36d9) a los atenienses. No olvidemos que la virtud, sobre la que hablaba a diario, era para él el «más grande bien» que un ser humano se puede plantear (cf. 38a2). Pero el texto que acabamos de citar ofrece un testimonio claro de la relación entre la virtud y la felicidad presente en el Sócrates de la *Apología*. Se comprende que nadie yerre voluntariamente, como se dirá en los diálogos[120], porque obrar injustamente supone ir contra el estado virtuoso del alma, que es de lo que depende la felicidad y el bienestar interior que constituye el fin de la vida humana[121].

La virtud es saber o conocimiento del bien y este lleva consigo en el alma virtuosa un estado de bienestar interior que le pone a salvo de cualquier mal. Este optimismo moral, tan criticado por Nietzsche[122], está presente en la *Apología* cuando Sócrates afirma que «no está permitido que un hombre que es mejor reciba daño de uno que es peor» (cf. 30c9-d1), por mucho que este pueda matarlo, desterrarlo o privarlo de sus derechos ciudadanos, o cuando se muestra confiado en que «para un hombre honesto no hay ningún mal, ni mientras vive ni después de muerto» (cf. 41d1-2). En el *Gorgias,* el Sócrates que discute con Polo le hace ver, respecto a la felicidad (*eudaimonía*), que esta no depende de las posesiones o el poder que el tirano es capaz de lograr, sino de una disposición moral del alma en virtud de la cual «la mujer y el hombre bueno y honrado es feliz (*eudaímōn*), mientras que el injusto es malo y desgraciado» (cf. 470e9-11). Esto se explica allí, porque la injusticia es una enfermedad (*nósēma*, cf. 480b1) del alma y, por tanto, algo que perturba su salud interior y amenaza su bienestar. De ahí que a la justicia se le llame la «medicina de la maldad» (cf. 478d6-7), porque el mal moral expresa una enfermedad en la constitución misma del alma, que es lo que la terapéutica

120. Véase cap. 3 p. 163.

121. En el *Banquete*, Diotima dice a Sócrates que ya no es necesario preguntar al que quiere ser feliz por qué quiere serlo, porque con la felicidad «la respuesta parece alcanzar su fin (*télos*)» (cf. 205a). Hay que observar que esta intervención de Sócrates tiene lugar antes de entrar en la segunda parte de su discurso, correspondiente a esos misterios del amor, en los que Diotima duda que él pueda iniciarse (cf. 210a). Algunos comentaristas han visto en este punto una línea trazada por el propio Platón entre el Sócrates que fue su maestro y el personaje literario creado para la exposición de su propia filosofía.

122. Nietzsche (1872) p. 227 critica, efectivamente, a Sócrates su «optimista creencia en la unión necesaria entre virtud y saber, entre felicidad y virtud».

socrática en esa obra está llamada a desterrar. La misión de la que nos habla Sócrates se ha convertido en el *Gorgias* en una concepción de la filosofía como terapéutica destinada a actuar sobre un alma que está «insana y corrompida» cuando es injusta o impía (cf. *Gorg.* 479b-c). Pero no es necesario alejarnos tanto de la órbita de la *Apología*, porque en el *Critón* se tiene plena consciencia del mismo aserto: «vivir bien (*tò eu zên*) y vivir honrada y justamente son la misma cosa» (cf. 48b8).

Los especialistas se han preguntado, sin embargo, qué relación de prioridad se establece en la ética socrática entre la virtud y la felicidad[123]: ¿es el eudemonismo el fundamento de la virtud o estamos obligados a ser virtuosos independientemente de cualquier otra consideración? Podríamos plantearnos si hemos de ser virtuosos para ser felices o si la virtud representa, al modo kantiano, por el contario, una obligación que tiene un valor moral en sí al margen de la felicidad. Sócrates se expresa en la *Apología* en unos términos en los que la virtud parece una exigencia incondicional: con la arrogancia que ya hemos visto, declara estar dispuesto a llevar a cabo su misión aunque le cueste la vida, porque lo que un hombre tiene que hacer al actuar no es «calcular el riesgo de la vida y la muerte», sino «tan solo si es justo o no lo que hace y si sus obras son propias de un hombre recto o vil» (cf. 28b5-9). El *Critón* también parece claro sobre el carácter normativo con que se impone la exigencia de la virtud. En este escenario, una vez condenado, Sócrates no se halla en una situación liviana, sino ante la perspectiva de salvar la vida o morir aceptando la condena de los atenienses. Difícilmente podríamos encontrar una formulación más clara de la exigencia incondicional de la virtud y la justicia: se trata de «examinar» si es o no es justo que salga huyendo sin el consentimiento de los atenienses. Podrían tenerse en cuenta otras muchas consideraciones, como el cuidado de la familia o la educación y la crianza de sus huérfanos, pero Sócrates solo tiene presente una cosa: si es justo, intentará escapar, si no lo es, permanecerá en prisión (cf. 48c-d). No parece que esta actitud tenga nada que ver con la ética utilitarista que se le ha atribuido[124]. A la vista de

123. Cf. Vlastos (1991) pp. 200-232 y Bobonich (2011) pp. 293-332, que analiza las diferentes opciones acerca de la relación entre felicidad y virtud.

124. Cf. Guthrie (1988) p. 438 ss. La psicología socrática de la acción basada en el deseo del bien ha conducido a interpretaciones de su ética que la han presentado como determinista y egoísta, cf. Penner (2011) pp. 260-292. Pero, como el mismo Guthrie reconoce, es una paradoja que una doctrina que comienza siendo utilitarista e incluso egoísta termine afirmando que es preferible sufrir la injusticia antes que cometerla (cf. p. 442).

textos como estos, parece claro, en consecuencia, que la felicidad no es el motivo que funda la acción. Pero Sócrates tampoco habría aceptado el conocido lema, «Fiel pero desdichado», que figura inscrito en el escudo de armas del Duque de Marlborough, porque nunca habría admitido que la justicia pudiera traer la desdicha y el mal al alma que la alberga.

No obstante, a diferencia del rigorismo propio de una ética basada en el imperativo categórico, el eudemonismo nunca se pierde de vista, porque, como hemos visto, vivir justamente y «vivir bien» son la misma cosa (cf. *Crit.* 48b). En la exigencia de la virtud, no hay ningún dramatismo ni parece contemplarse conflicto alguno entre la virtud y la felicidad[125], hasta el punto de que el tema parece un tanto anacrónico si lo proyectamos sobre las reflexiones de Sócrates en los diálogos platónicos. Los especialistas se han planteado si la virtud es condición necesaria y suficiente de la felicidad, necesaria pero no suficiente o ni necesaria ni suficiente[126]. La cuestión podríamos verla desde el punto de vista de una ética de los bienes y entonces equivaldría a preguntarnos si la virtud es el único bien, como en los estoicos, o si la ética socrática admite en la consideración de bienes otras cosas además de la virtud y estas cuentan algo, poco o nada para la felicidad. Sin poder entrar en más detalles para considerar los matices que aportan todos los textos, tenemos claras dos cosas como conclusión. La primera, como hemos visto en la *Apología* (cf. 30b), es que la virtud es la condición trascendental de todos los bienes. La razón de ello es que consiste en el conocimiento del bien: sin la prudencia y el saber (cf. *Eut.* 281b) del que depende, no hay nada que pueda ser un bien en sí. La segunda es la problemática admisión por parte de Sócrates de otros bienes distintos de la virtud. Admitir la identidad de la virtud con la felicidad, de tal manera que cualquier bien diferente de ella, pueda parecer superfluo, ha parecido

125. Cf. Bobonich (2011) p. 299. Esta actitud es la que Vlastos (1991) p. 209 ss. ha denominado acertadamente el principio de la soberanía de la virtud, por el cual esta se convierte en «el principio supremo» de la elección moral». Sin embargo, a su juicio, este principio debe complementarse con lo que llama «la tesis de la suficiencia de la virtud», según la cual la ética socrática considera la virtud suficiente para alcanzar la felicidad, sin despreciar la importancia que tienen en ello otros bienes de carácter no moral; cf. Vlastos (1991) p. 217 ss.

126. La primera posición es, por ejemplo, la defendida por Irwin (1977) p. 100, el cual, a la vista de los textos que hemos comentado (cf. *Apol.*30c-d, 41c-d), sostiene que el hombre bueno no puede recibir daño alguno y, por tanto, la justicia y las demás virtudes son «no solo necesarias sino suficientes para la felicidad». Un punto de vista diferente del habitual puede encontrarse en Brickhouse y Smith (1994) p. 105 ss., para quienes la virtud no es necesaria ni suficiente. Las dificultades de las diferentes opciones han sido examinadas por Bobonich (2011) pp. 293-332.

a algunos especialistas «una decisión descabellada» que no es verosímil atribuirle o en «flagrante contradicción con nuestras intuiciones» ordinarias[127], pero otras muchas tesis de la ética socrática también lo están. No es, desde luego, la posición de un filósofo como Aristóteles, que consideraría imposible alcanzar la felicidad sin una mínima provisión de bienes, pero no sorprende que los estoicos hayan visto en Sócrates un claro antecesor en su doctrina de que el único bien es la virtud[128]. De Sócrates sabemos que despreciaba los bienes humanos, como el poder, la fama o la fortuna, y, sin embargo, como nos recuerda Jenofonte, no hubiera admitido que nadie haya vivido «mejor y más agradablemente que él» (cf. *Memorabilia* IV 8, 6). Pero, por otro lado, Sócrates no era un cínico y probablemente no hubiera aceptado que deban ser despreciados todos los bienes como extraños a la virtud ni que, al modo estoico, sean indiferentes para el logro de una vida feliz. En la *Apología,* la virtud es declarada, como hemos visto, «el mayor bien», pero esta expresión significa, a juicio de algunos autores, que Sócrates parece admitir una gradación positiva, en la que, junto al bien supremo, que es la condición de los demás, hay otros bienes que no son indiferentes en una decisión racional. El Sócrates del *Gorgias,* como hemos visto, sigue manteniendo que «es feliz y afortunado el que obra bien» y «desgraciado» el que obra mal (cf. 507c), pero también reconoce que, a pesar de que es preferible sufrir la injusticia antes que cometerla, lo mejor de todo sería no cometerla ni sufrirla (cf. 469c). Esta última afirmación, a nuestro juicio, significa que para Sócrates, junto al vicio y la virtud, hay bienes y males y estos no son despreciables desde un punto vista moral. Pero esta es también su posición en la *Apología* en la que admite que preferiría no tener que padecer algunas cosas que sabe que son males, como el destierro y la prisión. Es posible encontrar textos, en los que la virtud es el único bien en un sentido absoluto y esta es la doctrina socrática esencial, pero estamos lejos aún del rigorismo ético de los estoicos o el desprecio cínico de los bienes humanos.

7. La búsqueda de las definiciones. Concepto y esencia

Finalmente, vamos a abordar la relación de la búsqueda socrática de las definiciones con la teoría platónica de las formas. Si admitimos la línea hermenéutica

127. Cf. Vlastos (1991) p. 224; Bobonich (2011) p. 315.
128. Cf. Bobonich (2011) p. 331; Long (2011) p. 359.

que declara irresoluble el problema socrático o que incluso lo considera un falso problema[129], sería prácticamente ocioso ocuparnos de ello. Pero, aunque tengamos en consideración solamente razones pragmáticas, este problema no puede faltar en un capítulo de una historia de la filosofía dedicado a Sócrates. Ya hemos hecho referencia a la típica pregunta socrática, ¿qué es X?, con la que comienza el interrogatorio de muchos de los diálogos iniciales de Platón. Deberíamos empezar por constatar que esta pregunta o fórmula para la búsqueda de las definiciones se halla presente también en Jenofonte, cualquiera que sea el origen de su información sobre este tema[130]. El historiador nos ofrece todo un catálogo de las virtudes y conceptos que eran el objeto de la indagación característica de la dialéctica socrática[131]. En la versión que da Platón acerca del sentido que tenía esta práctica, como vimos, se trataba de tener a la vista «un modelo» o «criterio» para su aplicación en la acción moral y poder discriminar cuándo una acción reviste un determinado carácter y cuándo no. En el caso de Jenofonte, la motivación moral de las definiciones está, si cabe, más plenamente subrayada, pues Sócrates, a su juicio, discurría «sobre asuntos humanos» (cf. *Memorabilia* I 1, 16) y consideraba que «saber» de estas cosas estaba directamente relacionado con el carácter «bueno y honrado» de sus discípulos. Más exactamente, cuando Jenofonte aborda las enseñanzas socráticas directamente relacionadas con la definición, afirma que hacía a sus discípulos «más dialécticos» (cf. IV 5, 12, 8; IV 6, 1, 1), y esto les permitía «elegir lo mejor y abstenerse de lo peor» (cf. IV 5, 11-12), de manera que con ello se hacían a la vez «en grado sumo buenos, felices y capaces de discurrir dialécticamente» (cf. IV 5, 12-13)[132]. De acuerdo con Jenofonte, era necesario para Sócrates

129. El título del capítulo debido a Dorion es elocuente: «The rise and fall of the Socratic problem». Véase Dorion (2011) pp. 1-23.

130. Algunos especialistas sospechan que Jenofonte extrajo su información sobre el particular de los mismos diálogos aporéticos de Platón, en los que el tema principal era la búsqueda de las definiciones, cf., p. ej., Patzer (2010) pp. 236-237. Patzer analiza en detalle las semejanzas y diferencias en la formulación lingüística empleada por Platón y Jenofonte. La coincidencia en la versión que ambos puedan haber dado de la concepción socrática de la dialéctica no es prueba, a su juicio, de fidelidad histórica, sino más bien un indicio de que Jenofonte ha extraído su información del mismo Platón; cf. Patzer (2010) pp. 239-254.

131. Cf. *Memorabilia* I 1, 16: *dielégeto skomôn tí eusebés, tí asebés, tí kalón...*

132. Jenofonte describe la «dialéctica» socrática en unos términos muy semejantes a los que emplea Platón en diálogos de madurez, como el *Fedro*, el *Político* o el *Sofista*, pues habla de abordar «las cosas más importantes» clasificándolas «por géneros» (*katà génē*, cf. *Memorabilia* IV 5, 11, 9; IV 5, 12, 4; véase Platón *Sof.* 253d1). Para la relación de dependencia que tiene Jenofonte respecto a las obras platónicas en este punto, véase Patzer (2010) p. 253 ss.

«examinar» (*skopôn*) con sus discípulos «qué es cada una de las cosas que son» (*tí hékaston eiē tôn óntōn*, cf. IV 6, 1) para no «errar o provocar el error de los demás».

Ya hemos hecho referencia a la importancia del sujeto y a la dimensión existencial que tenía el método socrático en su búsqueda de las definiciones, pues saber qué es la piedad era necesario, a su juicio, para poder distinguir una acción piadosa de la que no lo es. En el ejemplo puesto en el *Eutifrón* (cf. 4a ss.) por su interlocutor, es piadoso acusar al propio padre de un delito cometido, pero Sócrates no está seguro de ello antes de haber definido qué es la piedad. El método socrático se basaba además, como vimos, en la «regla de la sinceridad», ya que se trataba de examinar la coherencia de las opiniones de quien se sometía al interrogatorio. Pero esta implicación personal es solo una dimensión del problema, porque, tal como se representa esta práctica en los diálogos socráticos de Platón, la indagación procedía también «con vistas a la argumentación» (*héneka toû lógou*) «para que, al avanzar así, nos haga lo más diáfano posible el objeto sobre el que se está hablando» (cf. *Gorg.* 453c2-4). Se ha dicho que para la sofística lo importante no es hablar de, sino hablar a[133], y el mismo Aristóteles afirma que el discurso se compone de tres elementos, que vienen determinados por el que habla, aquello de lo que se habla y aquel a quien se habla, que es la verdadera finalidad (*télos*) de la retórica (cf. *Ret.*I 3, 1358a37-b2). Pues bien, en el caso de Sócrates, su búsqueda de las definiciones sitúa el discurso en un nivel en el que su capacidad representativa se ubica en el primer plano: la finalidad es esclarecer *el objeto* del discurso, que para él era la naturaleza de la virtud o el concepto que constituía el centro del debate ético.

Esta dimensión objetiva de la búsqueda de las definiciones está vinculada, por otra parte, con el carácter antiagonístico de su ideal dialógico. No se trata de contemplar al otro como a un oponente con el que intercambiar argumentos como si se fueran golpes, de acuerdo con la técnica antilógica descrita en el *Sofista* (cf. 225a ss.), sino de hacer una «búsqueda en común» en la que se intenta superar «la particularidad relativa» de los interlocutores en beneficio de un esclarecimiento del objeto en sí[134]. Protágoras hace referencia «a los combates de

133. Cf. Aubenque (1981) p. 97.

134. Hay numerosas referencias en los diálogos a la práctica de la búsqueda en común, cf. *Crit.* 46d5; *Carm.* 158d8; *Men.* 80d3-4; *Teet.* 151e5; *Prot.* 330b6, etc. Sobre el intento de superar «la particularidad relativa» por medio del acuerdo con el interlocutor, cf. Mondolfo (1988) pp. 82-83.

argumentos» (cf. *Prot.* 335a4) en los que se ha visto inmerso y rehúye el examen socrático, precisamente porque no conviene a su táctica argumentativa: si hubiese cedido a los requerimientos de su oponente (*hó antilégōn*, cf. 335a6) en el uso de la palabra, dice él, no hubiese adquirido la nombradía que le ha hecho famoso en toda Grecia. Este era, en efecto, el contexto agonístico en el que se movían las discusiones sofísticas, pues el objetivo era triunfar sobre un interlocutor considerado como adversario, mientras que el ideal dialógico puesto en marcha por Sócrates quiere desarticular esta motivación y poner el discurso al servicio de la verdad, partiendo precisamente del acuerdo con el interlocutor[135].

Es verdad, como hemos visto, que importa el sujeto que se somete al examen, porque hay que probar la coherencia de sus opiniones y someterlo al *élenchos*. Pero, por otro lado, el Sócrates de los diálogos también presta atención al argumento en sí. Puede resultar, dice él (cf. *Prot.* 333c), que estemos examinándonos yo, al preguntar, y tú, al responder, pero «lo que yo mayormente examino es el argumento en sí mismo». En el *Gorgias* (cf. 487e7), su ácida discusión con Calicles está presidida por el principio de que el acuerdo (*homología*) mutuo «será ya la consumación de la verdad». Por tanto, lo que interesa no es solo el conocimiento de sí mismo que el sujeto debe alcanzar ni la suerte de los interlocutores, por mucho que el acuerdo pueda promover la resolución de las cuestiones en juego, sino la verdad y el esclarecimiento de la naturaleza del concepto en sí mismo[136].

Pero veamos cuál es el objetivo de la definición y si ello guarda alguna relación con la teoría platónica de las formas. Está claro que lo que perseguía Sócrates no era una mera definición nominal, en la que se fijara el significado de una palabra con un enunciado, como puede encontrarse en un diccionario, ni una definición que se limitara a describir lo que la mayoría entendía por el concepto en cuestión. De acuerdo con el relato de los llamados diálogos socráticos, era mucho más. El objetivo era la determinación de la esencia entendida como «la forma» o «el carácter» (*eîdos*, *idéa*, cf. *Eutif.* 5d4, 6d11, 6e3) «por el que son <lo que son> todas las cosas» que reciben una misma denominación. Es lo que se

135. El ideal dialógico socrático debe interpretarse como una propuesta dirigida contra la práctica de la discusión entre sofistas y oradores; cf. Calvo (2004) pp. 279-286, que analiza las condiciones del interlocutor ideal para lograr un auténtico consenso dialógico, tal como se especifican en la discusión con Calicles en el *Gorgias* (el saber –*epistḗmē*–, la buena voluntad –*eunoía*– y la sinceridad o el valor para decir lo que uno piensa –*parrēsía*–, cf. 487a2).

136. Cf. Rowe (2011) pp. 202-212.

conoce como el esencialismo socrático. No podemos estar seguros de que el Sócrates histórico utilizara esta terminología cuyas consecuencias metafísicas va a desarrollar Platón en sus diálogos de madurez[137]. Pero su práctica de la definición basada en la búsqueda del universal debió de determinar una tendencia filosófica preñada de consecuencias futuras, que, como dice Aristóteles (cf. *Met.* XIII 4, 1078b29-30), está en «el principio de la ciencia».

Los diálogos iniciales contienen muchos ejemplos en los que se rechaza la definición meramente ostensiva, ya que esta no alcanza a distinguir entre un caso concreto[138] y el concepto en cuestión cuya esencia se trata de especificar. A veces, el problema es más difícil de comprender para los interlocutores, porque Sócrates no emplea en estas obras una terminología técnica, como se utilizará más tarde en el vocabulario aristotélico. Por eso a Hipias se le hace difícil distinguir, al ser preguntado, entre «qué es bello» y «qué es lo bello» (cf. 287d-e). Desde un punto de vista formal, la definición buscada por Sócrates es un universal (lo bello) y no un caso particular de la virtud en cuestión. Independientemente de lo que pensemos acerca de la validez del testimonio de Aristóteles, este sostiene que a Sócrates se le deben atribuir con justicia dos cosas, que son «los razonamientos inductivos y las definiciones universales» (cf. *Met.* XIII 4, 1078b28-29)[139]. Aristóteles dice que Sócrates «buscaba lo universal» en las cuestiones éticas (cf. *Met*. I 6, 987b3) y esta, efectivamente, es la característica principal de la que está dotada «la forma» que, en el *Eutifrón,* es el objetivo de la definición[140]. Se trata de mostrar la «forma» o «carácter» por el que *todas* las cosas piadosas son piadosas (cf. *Eutif.* 6d) o hallar aquello en lo que consiste el valor en «*la totalidad del género* de los combatientes» (*en sympanti tôi polemikôi eídei*, cf. *Laq.* 191d) a los que atribuimos esta virtud. Más aún, hay que definir el valor de tal manera que comprenda a todos los que tienen este carácter (cf. *Laq.* 191e), sin limitarnos a los combatientes, ya

137. Cf. Reale (2013) p. 167. Sobre el término *eîdos* véase lo dicho abajo III.4.1. Además de su presencia en Heródoto y Tucídides, aparece también en escritos médicos, como ha señalado Guthrie (1988) p. 409.

138. En el *Eutifrón*, la definición de piedad dada en primer lugar consiste en decir que lo pío es acusar a quien comete delito (cf. 5d) y en el *Laques* la definición de valor es aguantar y no huir ante el enemigo (cf. 191e).

139. Como nos recuerda Calvo (1997) p. 127, los razonamientos inductivos no han de entenderse en el sentido técnico habitual que damos al término, sino como «el recurso argumentativo habitual a casos particulares o ejemplos confirmatorios, refutativos o análogos».

140. Véase abajo III.4.1: «Los diálogos iniciales», pp. 187 ss.

que debe abarcar a todos los que se hallen en una situación en la que se le pueda atribuir a un sujeto esta virtud, ya sea el valor ante el miedo, el placer, el temor o el deseo (cf. *Laq.*191e).

La corrección de la definición está sujeta, pues, al requisito de la coextensividad, según el cual debe abarcar todos los casos y solo aquellos a los que se aplica el término en cuestión. En otro ejemplo dado en el *Menón,* se trata de dar una definición de virtud que nos diga lo que está presente en todos los casos (*dià pántōn*, cf. 74a9) de virtud, ya se trate de la que es propia del hombre, la mujer, el anciano, el libre o el esclavo. Pero, junto a este requisito de la universalidad y la coextensividad, hay una segunda condición, relacionada con la intensión del concepto, que es la que proporciona al esencialismo socrático su perfil filosófico más vigoroso y cuestionable, pues la definición debe además identificar en todos los casos «el mismo carácter». Esto es lo que pide Sócrates a Laques en su definición del valor (cf. 191e), a Eutifrón en el caso de la piedad (cf. 5d) y a Menón tratándose de la virtud (cf. 72b-c): que digan qué es «lo mismo (*tautón*) en todos los casos», «aquello en lo que en nada difieren» o, como dirá el vocabulario más explícito del *Menón* (cf. 72c7), la «forma única e idéntica» (*hén ti eîdos tautón*) compartida por todos los individuos de la clase a la que aplicamos el término, a pesar de las diferencias que puedan existir entre estos. Algo muy diferente, como se puede comprender, de «los parecidos de familia» a los que se refería el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Para mayor claridad en lo relativo a la trascendencia metafísica futura de este esencialismo, Sócrates pretende buscar esta forma, en tercer lugar, porque es la que hace a estos individuos ser lo que son: la forma presente en estos es «aquello por lo que las virtudes son virtudes» (cf. *Men.*72c8) o «por lo que todas las cosas piadosas son piadosas» (cf. *Eutif.* 6d11).

Aunque hay que reconocer, como hemos repetido, que todos los llamados diálogos socráticos tienen un alto grado de elaboración filosófica debida a Platón, sería ocioso no distinguir grados y, en este sentido, el *Menón* es una obra muy próxima ya a los que se han considerado diálogos propiamente platónicos. Ahí (cf. 81b ss.) se anuncia la teoría de la reminiscencia que en el *Fedón* está vinculada con «idéntica necesidad» (cf. 76e9) a la teoría platónica de las formas trascendentes. Pero, antes de ello, en el *Eutifrón* aparece ya un rasgo de la búsqueda de las definiciones que se confirma en diálogos seguramente muy posteriores, como el *Menón* y el *Crátilo*, al que no debemos dejar de referirnos. Cuando Eutifrón define la piedad como aquello que «aman todos los dioses» (cf. 9e2), Sócrates precisa

que lo piadoso no es piadoso «por ser amado por los dioses, sino que es amado por ser piadoso» (cf. 10a2-3). La definición apunta ya, por tanto, en los diálogos socráticos a un ser en sí o «realidad» (*ousía*, cf. 11a7) propia de las cosas, mientras que el hecho de ser amado por los dioses no deja de ser «un accidente» (*páthos*, cf. 11a8) de lo piadoso. La consecuencia evidente de todo esto, como veremos al llegar a Platón, es que la búsqueda de las definiciones tiene como presupuesto filosófico la creencia en un conocimiento objetivo de los valores morales, porque estos están dotados de una consistencia y una realidad propias. En el *Menón* (cf. 72b1), veremos que esta *ousía* o realidad esencial no es otra cosa que la forma y que esta constituye la respuesta al qué es X investigado por Sócrates. La búsqueda de las definiciones se perfila como la respuesta de Sócrates al relativismo protagórico del hombre medida, como se pone de manifiesto con más claridad en el *Crátilo,* cuando Sócrates muestra a Hermógenes que esta realidad no es algo a merced de cada cual, como «medida de todas las cosas» (cf. 385e6), sino, por el contrario, «una realidad consistente» (*bebaiótēs tês ousías*) que debe garantizar la objetividad del conocimiento. Pero con esto entraríamos ya de lleno en el capítulo dedicado a Platón.

Lo que Aristóteles nos dice es que «Sócrates no separaba los universales ni las definiciones» (cf. *Met.* XIII 4, 1078b30), lo cual quiere decir que no concebía la forma objeto de la definición como una entidad subsistente dotada de un ser independiente de los casos particulares. Los comentaristas han adoptado ante este testimonio posiciones muy diferentes. Burnet y Taylor[141], como hemos visto, consideraron el *Fedón* un testimonio histórico fidedigno y, en consecuencia, atribuyeron a Sócrates el descubrimiento de la teoría de las ideas. Pero esta no es, sin embargo, la opinión de Aristóteles. Una corriente hermenéutica que va desde estos autores hasta la actualidad ha sostenido que Aristóteles no poseía una fuente de información independiente de los diálogos o que se trata, como en este caso, de un dato meramente negativo que no nos sirve de mucho para adelantar en el conocimiento histórico de Sócrates[142]. A nuestro juicio, como ya hemos dicho, Aristóteles debía de estar en mejor posición que nosotros para acceder a fuentes de información que le permitían distinguir entre el Sócrates histórico y el Sócrates de los diálogos y, por tanto, no estamos en condiciones de despreciar su

141. Véase arriba n. 59.
142. Cf. Dorion (2011) p. 11 n. 29.

testimonio. Para concluir, por tanto, es preciso dejar constancia tanto de las diferencias como de las líneas de continuidad que enlazan las definiciones socráticas y las formas platónicas. De acuerdo con Aristóteles, el compromiso ontológico fue muy diferente. Solo Platón comenzó a hablar de un nuevo género de entidades a las que llamó ideas (cf. *Met*. I 6, 987b8; véase también XIII 4, 1078b32), mientras que Sócrates probablemente buscó las definiciones bajo los presupuestos ontológicos que hemos visto sin plantearse explícitamente la metafísica que este proceder implicaba. Independientemente del valor que demos al testimonio del Estagirita, lo cierto es que en los diálogos socráticos a los que hemos estado haciendo referencia no hay atisbos claros de la independencia de la forma respecto a los particulares, con todo lo que ello lleva consigo. Efectivamente, no se dice nada de sus diferencias ontológicas (inmutabilidad, perfección, inmaterialidad), ni se menciona que sea necesario un conocimiento inteligible para acceder a las formas, diferente del que nos proporcionan los sentidos[143]. Pero este es solo un lado de la cuestión, pues el método socrático empleado en la búsqueda de las definiciones también subraya la diferencia entre los casos particulares y la forma universal o esencia presente en todos estos, la cual no puede identificarse con ninguno. Esta es la razón por la que se rechazan, como hemos visto, las definiciones ostensivas, pero esa diferencia es la que dará pie a la teoría ontológica de las formas platónicas, cuando se desarrollen, en los diálogos de madurez, los supuestos metafísicos que Platón le atribuyó.

143. Cf. Vlastos (1991) pp. 66-80.

III
Platón y la Academia

«No es lícito que la inteligencia esté sometida
ni sea esclava de nadie» (*Ley.* IX 875c7-d1).

1. Platón y su época. Datos biográficos

Platón nació en Atenas o tal vez en Egina en torno al año 428 o 427 a. C. y murió poco después de cumplir los ochenta años de edad, en torno al año 348 o 347 a. C. Hay que poner de manifiesto la proximidad que guardan estas fechas con hechos muy significativos en la historia de Grecia. Del año 431 al 404 a. C. tuvo lugar la Guerra del Peloponeso, en la que Atenas se vio envuelta en un conflicto con Esparta y sus aliados, que le condujo a la derrota y la pérdida de su imperio. Durante los años de la Guerra, los conflictos internos desatados en el interior de la ciudad entre el partido popular, empeñado en proseguir la política imperialista a cualquier precio, y los conservadores, deseosos de llegar a un acuerdo con Esparta y establecer medidas que moderaran el régimen democrático ateniense, estallaron en dos revoluciones oligárquicas, que tuvieron lugar en los años 411 y 404 a. C. En el año 429 a. C., a consecuencia de la peste declarada en la ciudad, había muerto Pericles, sin duda alguna el estadista más importante de Atenas, con el que la ciudad llegó al máximo de su poder e influencia sobre el mundo griego. Durante la contienda, año tras año, los atenienses tenían que soportar los asedios de los espartanos y se veían obligados a abandonar sus propiedades en el campo para refugiarse en la ciudad con los consiguientes problemas de superpoblación, falta de abastecimientos y tensiones internas. Sus enemigos estaban tan hartos de soportar los excesos del imperialismo ateniense que, cuando los atenienses tuvieron por fin que rendirse, al ser sitiados por tierra y mar en el último año de la Guerra, corintios y tebanos no querían pactar con ellos, sino arrasarlos sin contemplaciones (cf. Jenofonte, *Helénicas* II 2,19-20). Los espartanos no lo permitieron, pero impusieron a Atenas condiciones muy

duras de rendición, como la pérdida del imperio, el derribo de las murallas y la entrega de la flota. Según cuenta Jenofonte (cf. *Helénicas* II 2, 23), «derribaron los muros con gran entusiasmo con el acompañamiento de las flautas, porque pensaban que aquel día comenzaba la libertad para la Hélade». La actitud imperialista de la democracia ateniense era vista, efectivamente, por sus enemigos como una tiranía que tenía esclavizados a los griegos (cf. Tucídides I 124). Después de la Guerra, Platón conoció el declive de Esparta y el surgimiento de Tebas como estado hegemónico y, al final de su vida, pudo ver la aparición en escena de Filipo II de Macedonia (359 a. C.). Pocos años después de su muerte, tuvo lugar la batalla de Queronea (338 a. C.), que significó la hegemonía macedónica sobre Grecia y el comienzo del fin para el sistema político de la ciudad-estado, basado en la soberanía y la autonomía de la polis.

De la vida de Platón se conocen muy pocos acontecimientos. Sobre él escribieron, desde luego, amigos y discípulos, pero estos escritos, concebidos la mayoría como elogios que mezclaban la leyenda con los hechos, se han perdido y las biografías más recientes que han llegado hasta nosotros, como la de Apuleyo, datan de mediados del siglo II de nuestra era. La más importante es, sin duda, la de Diógenes Laercio (s. III), porque, aunque proporciona datos de valor muy diverso, suele indicar la fuente en la que se basa, con lo cual se puede saber hasta qué punto es fiable su testimonio. Además, junto a estas dos *Vidas*, una del neoplatónico Olimpiodoro y otra anónima de la misma época (s. VI), disponemos de trece cartas atribuidas a Platón cuya autoría ha sido muy discutida y en algunos casos decididamente rechazada. El hecho es que él solo se menciona en los diálogos a sí mismo en tres ocasiones: dos veces en la *Apología* (cf. 34a1, 38b6)[1], para indicar que estaba presente en el discurso pronunciado por Sócrates ante sus

1. En las citas de las obras platónicas utilizamos la numeración canónica, que corresponde a la edición de Henri Estienne (o Stephanus) de 1578. En esta edición, se dividía la página en cinco secciones que vienen indicadas por las letras a, b, c, d y e, de manera que la forma acostumbrada de citar las obras de Platón consiste en indicar el nombre del diálogo, seguido de un número y una letra que corresponden a la paginación utilizada originalmente por Estienne. Cuando se requiere una mayor precisión, se indica el número de la línea después de la letra correspondiente a la sección (p. ej., *Apología* 17b1). Si se trata de una obra subdividida en libros, como la *República* y las *Leyes*, antes del número de la página se indica el número del libro en números romanos. La traducción de las obras platónicas citadas es obra nuestra y el texto griego tomado como referencia corresponde a la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1967.

jueces, y otra vez en el *Fedón* (cf. 59b10), para decir que no estuvo en el momento de la muerte de Sócrates debido a una enfermedad.

Platón era hijo de Aristón y Perictione y tuvo dos hermanos, Adimanto y Glaucón, que aparecen como personajes de la *República*, y una hermana, Potone, cuyo hijo, Espeusipo, quedó al frente de la Academia después de la muerte de Platón. Si hemos de hacer caso a Diógenes Laercio (III 4), su nombre era en realidad Aristocles, pero recibió el de Platón de su maestro de gimnástica, según algunos, debido a la anchura (*plátos*, en griego) de su complexión física y, según otros, por la amplitud de su estilo o la anchura de su frente. Su familia tenía ilustres ascendientes que la emparentaban con Solón, por parte de madre, y con Codro, que, según la leyenda, fue rey de Atenas, por parte de padre. Dado el carácter aristocrático de su familia, algunos han querido relacionar este origen con las críticas que Platón dirige al sistema democrático ateniense. Hay que tener presente que algunos miembros de su familia estuvieron directamente implicados en los movimientos de revuelta contra el régimen democrático. Critias y Cármides, personajes que aparecen en el diálogo que lleva el nombre de este último, eran respectivamente primo y hermano de la madre de Platón, y tuvieron, sobre todo el primero, un destacado papel en la revolución oligárquica que instauró un régimen de terror en el año 404, después de la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, cuando murió el padre de Platón, su madre, Perictione, se casó con Pirilampes que pertenecía al círculo de amigos de Pericles y era defensor de la política inspirada por este último. De manera que Platón debió de crecer en un ambiente cercano a los círculos de poder del gobierno democrático, aunque, por la clase social de la que formaba parte, conocería también, sin lugar a dudas, el malestar producido por la radicalización del régimen democrático y su afán imperialista desmedido. Estas relaciones familiares y las conexiones propias de una persona que pertenecía a un entorno destacado del estado ateniense hacen perfectamente comprensible la afirmación que aparece en la *Carta VII* (cf. 324b8-c1) de que «tenía pensado dedicarse a los asuntos de la ciudad» tan pronto como llegase a ser dueño de sus actos.

En este documento autobiográfico escrito por el propio Platón o, en todo caso, por alguien que estaba bien informado de los hechos, se exponen algunas ideas que nos dan una clave muy importante para la interpretación de su pensamiento. En primer lugar, hay que dejar constancia de la vocación política de Platón. Según el relato de la *Carta VII,* hubo dos momentos especialmente sig-

nificativos en los que se sintió impulsado a intervenir en la política de Atenas. La primera ocasión fue cuando se produjo la revuelta oligárquica del año 404 a. C., en la que intervinieron, según dice Platón (cf. 324d), «parientes y conocidos que le exhortaron a participar en las ventajosas empresas» que se proponían acometer. Platón se hizo ilusiones debido a su corta edad, según dice él mismo (cf. 324d4), y puso toda su atención en el nuevo curso que tomaban los acontecimientos políticos, pensando que los que se hacían cargo de la ciudad la conducirían a un régimen más justo y la apartarían de la injusticia en la que se hallaba.

Anteriormente, Pericles había transformado la Confederación de Delos, originalmente creada para defender a las ciudades griegas del peligro de una nueva invasión persa, en un instrumento al servicio de los intereses imperialistas de Atenas. En vida de Pericles, su autoridad, basada en el prestigio que tenía ante sectores muy amplios de la población, como dice Tucídides (cf. II 65), «contuvo a la multitud sin suprimir la libertad» y aquello «era de nombre una democracia, pero en realidad se trataba del gobierno del primer ciudadano». Sin embargo, después de su muerte, sus sucesores, que no tenían su autoridad ni su talla indiscutible, convirtieron la escena política ateniense en una lucha por congraciarse con el pueblo, instigándolo a emprender empresas arriesgadas que colmaran sus ansias de poder. Un ejemplo terrible de lo que sucedió en aquellos años fue la expedición a Sicilia, aprobada en la Asamblea bajo la incitación del joven Alcibíades, que estaba deseoso de ganar el favor del pueblo[2]. Las ambiciones personales y las desavenencias internas que reinaban en la vida política convirtieron aquella arriesgada expedición en un desastre, en el que Atenas perdió una parte muy importante de su flota y miles de hombres. Para comprender la actitud tan crítica de Platón con el régimen democrático instaurado por Pericles, tal como la expresa en el *Gorgias*, hay que tener en cuenta que él presenció el final de una época en la que los demagogos intervenían, a veces decisivamente, en la vida política ateniense. Era un tiempo de guerra con pasiones exacerbadas y una democracia directa que se prestaba a la manipulación y a oscilaciones frecuentes de la opinión pública y el poder político. No es, pues, extraño que, en tales circunstancias, Platón concluyera que el estado ateniense era un instrumento al servicio de pasiones e intereses irracionales.

2. Alcibíades es el amigo de Sócrates a quien Platón menciona a menudo en sus diálogos. Cf., entre los diálogos de autenticidad admitida, p. ej. *Banq.* 212d ss.; *Gorg.* 481d, 519a; *Prot.* 309a, etc.

Como ejemplo de lo que estamos diciendo, podríamos recordar los casos de Mitilene o Melos. En el año 427 a. C. los atenienses sofocaron la rebelión que se produjo en la isla de Lesbos. La Asamblea, instigada por Cleón, dirigente del partido popular, aprobó una moción en la que se acordó dar muerte a todos los varones mitileneos mayores de edad y reducir a la esclavitud a mujeres y niños, de manera que enviaron una trirreme a la isla con estas órdenes. Al día siguiente, sin embargo, se arrepintieron porque se dieron cuenta (cf. Tucídides III 36) de que la decisión de matar a una población entera, en lugar de actuar solo contra los culpables, era cruel y tremenda, así que en esta ocasión se impuso en la Asamblea la cordura de Diodoto y tuvieron que mandar otra trirreme para anular la orden anterior. Gracias a la fortuna de que no hubo vientos desfavorables y a la recompensa prometida por los embajadores de Mitilene, la segunda nave llegó poco después de la primera y, cuando la guarnición ateniense se disponía a ejecutar la terrible orden, pudo evitarse la matanza cruel ordenada por una Asamblea que había sido presa de una ira incontenible (cf. Tucídides III 49). En el caso de Melos (416-5 a.C.), la moderación no logró salir triunfante, pues cuando sus habitantes se rindieron después del asedio al que los habían sometido, los atenienses mataron a todos los varones, redujeron a esclavitud a mujeres y niños y repoblaron el territorio con colonos (cf. Tucídides V 116).

Cuando Atenas fue finalmente derrotada, los espartanos favorecieron la instauración del régimen oligárquico de los Treinta Tiranos en el que participaron familiares y conocidos de Platón, como Cármides y Critias, y es natural que él concibiera esperanzas de mejora para un sistema político que había llevado a la ciudad a la derrota y a continuos conflictos internos. Pero, según nos dice el autor de la *Carta VII* (cf. 324d), al ver el modo de actuar de estos hombres, «en poco tiempo» llegó a la conclusión de que «el antiguo régimen» contra el que ellos se levantaron era como una edad de oro en comparación con las iniquidades que cometieron. La segunda ocasión en la que Platón sintió de nuevo esa auténtica «pasión que lo arrastraba a involucrarse en la política y en los asuntos de estado» (cf. *C. VII* 325a7-b1) fue con motivo de la restauración de la democracia. Esta vez, los que volvieron del exilio no se tomaron venganza, como hubiera sido natural en tiempos de revolución, sino que se comportaron, a juicio de Platón (cf. 325b), con gran moderación. Pero en este régimen fue acusado de impiedad Sócrates, a quien consideraba «el hombre más justo de su tiempo» (cf. 324e2), y, finalmente, fue condenado a muerte por aquellas mismas personas a quienes el

propio Sócrates había protegido, cuando se negó a colaborar con el régimen tiránico anterior que quiso implicarlo en sus crímenes. Hechos como este, la clase de personas que se dedicaban a la política y las leyes y costumbres que imperaban, convencieron a Platón de la dificultad de participar en la dirección de los asuntos públicos, sin contar además con «hombres que fueran amigos y compañeros fiables» (cf. 325d1). Ese «gran impulso» (cf. 325e1) que le había empujado en un principio a la política se estrelló contra unas circunstancias tan adversas que Platón sintió vértigo, al verse sobrepasado por factores que él no podía controlar, en medio de intereses y pasiones que hacían imposible su intervención. Además, carecía de los medios que se requieren para participar con éxito en tales circunstancias. Platón dirá en la *República* (cf. VI 496d) que quien reflexiona sobra la dificultad de dedicarse a la política y se da cuenta de que se halla como «un hombre caído entre fieras», se siente obligado a ocuparse de sus propias cosas y a comportarse como alguien a quien hubiera sorprendido una tormenta y tuviera que cobijarse detrás de un muro.

Sin embargo, a pesar de encontrarse la política ateniense en un momento tan adverso, no dejó de considerar de qué forma podía mejorarse la situación y todo el sistema político (cf. 325e). La *Carta VII* no deja, pues, lugar a dudas sobre su vocación política. Además, en segundo lugar, pone de manifiesto que buscó refugio en la filosofía, precisamente porque consideraba que solamente de esta, unida a unas felices circunstancias, podía llegar la solución para resolver los problemas del género humano. Las palabras que citamos a continuación expresan una de las ideas más arraigadas en el pensamiento filosófico y político de Platón[3], porque estuvo convencido desde muy temprano de que el estado era un instrumento dominado por fuerzas irracionales y, en consecuencia, pensó que la verdadera respuesta a los males de su tiempo consistía en una alianza del poder con el conocimiento, para que su fundamento fuera el bien de la comunidad y no los intereses particulares que enfrentaban a los hombres:

> Me vi obligado a decir en alabanza de la recta filosofía que depende de esta la comprensión de la justicia en todos los asuntos, tanto políticos como privados, y que, en consecuencia, no cesarán los males para el género humano hasta que la clase de los que filosofan recta y verdaderamente llegue a los cargos públicos o hasta

3. Para la expresión de una idea semejante, que constituye el núcleo del pensamiento político de Platón, cf. *Rep.* V 473d, VI 499b-c.

que los que gobiernen en las ciudades, por una gracia divina, se pongan realmente a filosofar (*C. VII* 326a5-b5).

Platón comparte con otros intelectuales y personalidades relevantes de Atenas la añoranza por el antiguo régimen que restringía la participación política. Sin duda, no deseaba la completa abolición de las instituciones democráticas atenienses, sino, en todo caso, determinadas medidas que establecieran límites a los excesos de una democracia radicalizada. Su coetáneo Isócrates (436-338 a. C), que representa en Atenas la cultura retórica, en oposición a los planteamientos filosóficos en los que Platón basará la enseñanza de la Academia, tiene en común con él, a pesar de las muchas diferencias que los separan, su aprecio por la democracia de Solón y Clístenes (cf. Isócrates, *Areópago* 16 ss.), en la que no se identificaba «el libertinaje con la democracia» ni «la ilegalidad con la libertad» (cf. *Areópago* 20). Era una democracia que no llegaba al igualitarismo radical de Pericles con su sorteo indiscriminado de las magistraturas, sino un sistema político fundado en «la igualdad del mérito, que premia y castiga a cada ciudadano según su valía» (cf. *Areópago* 22). En términos muy semejantes, Platón, en las *Leyes* (cf. III 698a-b), elogia «la antigua constitución», en la que las funciones del estado no se atribuían igualitariamente, sino en concordancia con «las cuatro clases de ciudadanos», y en la que no existía «una libertad absoluta, sin sujeción a ningún principio de autoridad», sino «un respeto que les hacía vivir a los ciudadanos voluntariamente sujetos a las leyes vigentes». En el *Gorgias,* Platón se explaya contra una democracia cuyos excesos e injusticias tuvo que padecer en los treinta primeros años de su vida. De Pericles, por ejemplo, dice que «hizo a los atenienses inactivos, cobardes, locuaces y amantes del dinero, al haber establecido por primera vez una paga por los servicios públicos» (cf. *Gorg.* 515e5-6). Platón reconoce en esta obra el poder que los atenienses llegaron a lograr, pero en su opinión, la política de estadistas como Pericles, Cimón, Milcíades o Temístocles debe ser juzgada no por los resultados materiales alcanzados gracias a ellos, sino por el carácter moral de los ciudadanos que se formaron bajo ese régimen (cf. *Gorg.* 517b ss.)[4]. En el *Gorgias,* escrito quizás con la amargura aún presente

4. Platón no comparte la buena opinión de historiadores como Tucídides, para quien Temístocles (cf. I 138) y Pericles (cf. II 65) eran grandes estadistas, a diferencia de la decadencia política posterior sobrevenida tras la muerte de este último. Cf. Schofield (2006) pp. 71-72. Para Platón el desastre posterior, que ensangrentó la ciudad con guerras civiles y la llevó finalmente a

en su espíritu contra un sistema político que condenó a muerte al hombre más justo de su tiempo, Platón afirma que aquellos hombres dotaron a la ciudad de murallas, puertos y arsenales, y la envanecieron con muchas cosas fútiles, a costa de los impuestos que hacían pagar a las ciudades sometidas. Pero la dejaron enferma y «llena de úlceras supurantes y emponzoñadas» (cf. *Gorg.*518e4). Esta es la sensación que describe la *Carta VII* (cf. 325d3-4), cuando el autor se lamenta por la dificultad de actuar políticamente en el marco de «una ciudad que ya no se gobierna por las costumbres y prácticas de sus antepasados».

Los primeros treinta años de Platón transcurrieron, pues, entre estos acontecimientos y con la frustración añadida de no hallar la ocasión propicia para actuar. Aunque no conocemos detalles fidedignos de su vida en este tiempo, es natural que en los primeros años de su vida adquiriera la formación gimnástica y cultural propia de un hombre de la clase a la que él pertenecía. Es posible que sirviera en el ejército para participar en las muchas campañas militares que tuvieron lugar en aquella época. El encuentro con Sócrates y la muerte de este, acaecida en el año 399 a.C., debieron ser acontecimientos de trascendental importancia en su vida. Diógenes Laercio (cf. III 5) refiere la anécdota de que Platón estaba a punto de competir en un certamen de tragedias, cuando escuchó a Sócrates y quemó la obra que había compuesto para dedicarse a la filosofía. Sin embargo, es muy improbable que su encuentro haya tenido lugar de esta forma, porque Sócrates era un personaje muy conocido en Atenas y Platón debía estar familiarizado con él a través de amigos y familiares, como Critias y Cármides, que lo frecuentaban a menudo. Pero en cualquier caso, aunque sea una anécdota falsa, hay algo de verdad en ella, dado el talento dramático que Platón ha demostrado en la composición de sus diálogos. En el momento en que se produjo la acusación y la condena a muerte de Sócrates, es posible que se creara un cierto clima de inseguridad entre sus discípulos y allegados. Por tanto, es verosímil la noticia transmitida por Hermodoro de que tanto Platón como otros amigos de Sócrates se marcharon a Mégara junto a Euclides, que es mencionado en el *Fedón* (cf. 59c) como uno de

la pérdida del imperio, era fruto de una política que había empezado mucho antes. Se trataba, a su juicio, de una política imperialista y de un populismo irresponsable que satisfacía las pasiones de los ciudadanos atenienses sin preocuparse de sus consecuencias morales (cf. 518e). En el *Gorgias,* Sócrates dice que, cuando llegue «el ataque de la enfermedad», se culpará solo a los estadistas del presente y se exaltará en cambio a los políticos del pasado, como si se debiera a ellos el engrandecimiento de la ciudad, cuando eran en realidad los verdaderos culpables de la situación.

los que estuvieron presentes en el momento de la muerte de Sócrates. Después, según las mismas referencias de Diógenes Laercio (cf. III 6), Platón habría ido a Cirene a visitar a Teodoro, el matemático a quien hace intervenir en el *Teeteto,* tal vez como homenaje y recuerdo de aquellos días. Se habla posteriormente de la continuación del viaje, que habría proseguido hasta Italia para ver a los filósofos pitagóricos Filolao y Eurito, e incluso hasta Egipto. Aunque no tenemos certeza alguna sobre el particular, la tradición de un viaje a Egipto se remonta hasta Estrabón (cf. *Geografía* XVII 1, 29), quien recuerda haber visto el lugar donde Platón y Eudoxo celebraban sus encuentros y discusiones, e incluso hay noticias de ello en Cicerón (cf., p. ej., *De re publica* I.10,16).

Sin embargo, los episodios más importante de la vida de Platón de los que nos han llegado noticias fidedignas son sus viajes a Sicilia, que constituyen, por otra parte, el motivo principal del que trata la *Carta VII*. Aquí se alude a un primer viaje a Siracusa, que tuvo lugar cuando Platón tenía «aproximadamente cuarenta años» (cf. 324a). Cicerón cuenta (cf. *De re publica* I, 10, 16) que fue allí para estudiar a fondo la filosofía pitagórica y que estuvo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locris. A este último, de hecho, lo inmortalizaría posteriormente convirtiéndolo en el principal personaje del *Timeo,* donde es el encargado de exponer la cosmología platónica. Arquitas, con quien Platón entablará una duradera amistad, era estadista y general, además de un matemático muy importante y un seguidor conspicuo de la filosofía pitagórica. Cuando Platón fue retenido contra su voluntad por Dionisio II, en el curso de su tercer viaje a Sicilia, Arquitas tuvo una intervención decisiva en su liberación[5]. No obstante, desde el punto de vista personal, el acontecimiento más importante ocurrido en su primer viaje fue el encuentro con Dión. En la *Carta VII* (cf. 327a-b), se habla de «la agudeza y la intensidad» con que recibió las enseñanzas de Platón y de su propósito de adoptar en adelante un modo de vida basado en la virtud, alejado del gusto siciliano por los placeres, lo cual estaba destinado a chocar con «las costumbres propias de una tiranía» (cf. 327b5). Dión estaba emparentado con Dionisio I, porque su hermana Aristómaca se había casado con el tirano. Nada sabemos, sin embargo, a ciencia cierta, de lo ocurrido en este primer viaje, pero Diógenes Laercio refiere varias versiones de una historia según la cual Platón, por su enemistad con el

5. Diógenes Laercio refiere, en su biografía de Platón (cf. III 22), la carta que Arquitas le escribió a Dionisio, recordándole su compromiso de respetar la integridad de Platón y rogándole que lo devolviera «indemne».

tirano, habría terminado vendido como esclavo y rescatado por un tal Anníceris de Cirene (cf. Diógenes Laercio III 18 s.).

Platón emprendió viaje a Sicilia en otras dos ocasiones. Sin embargo, si nuestros testimonios son ciertos, después del primer viaje, en torno al año 387 a. C., fundó la Academia. Se inició así un largo periodo de su vida, en el que probablemente se dedicó a la enseñanza y la composición de los diálogos hasta que se vio directamente involucrado en el escenario real de las luchas políticas. En el año 367 a. C., a la muerte de Dionisio I de Siracusa, lo sucedió en el poder su hijo y Dión pidió ayuda a Platón, porque estaba convencido de que se había presentado ese «azar divino» (cf. *C. VII* 327e4-5) para lograr la unidad de acción entre la sabiduría y el poder que el filósofo preconizaba como solución de los males y miserias de la vida humana. Según el informe de la *Carta VII* (328c), Platón no deseaba que se le tuviera por un hombre de meras palabras que no pone en práctica sus propios planes para reformar los sistemas políticos. De manera que se embarcó en un viaje a Sicilia, porque no podía faltar a su deber de amistad con Dión ni a «la suerte de la filosofía» (cf. *C. VII* 329b4-5). Platón creyó que había llegado el momento de reconducir a un joven político, como Dionisio, investido del poder suficiente, «hacia el bien y la justicia» (cf. *C. VII* 328d7-8). No obstante, a su llegada a Sicilia, encontró un ambiente contrario a Dión, que perdió el favor del tirano y fue expulsado poco después, víctima de las intrigas políticas. El tirano retuvo a Platón durante un tiempo, pero finalmente lo dejó marchar, prometiéndole que le haría volver y que solucionarían los problemas de Dión, una vez que reforzara su poder y terminaran los conflictos bélicos en los que se hallaba envuelta Sicilia.

En el año 361 a.C., venciendo sus fuertes reticencias, Platón cederá al ruego de Dión, que lo empujaba para que aceptara una vez más la invitación que le había cursado el tirano. Influyeron en él esta vez las promesas que le había hecho Dionisio de arreglar la situación con Dión, así como las informaciones que le llegaron de Arquitas de Tarento y sus discípulos, referentes a los progresos y al genuino interés que tenía Dionisio por la filosofía. Pero una vez más, el viaje terminó en fracaso, ya que este no consintió en devolver a Dión sus posesiones ni sus rentas y finalmente pidió a Platón que se marchara de la Acrópolis, donde estaba alojado, de manera que la situación se le complicó tanto que optó por mandar una carta a sus amigos de Tarento para que le enviaran una embajada que lo rescatara. Dionisio consintió en dejarle marchar y Platón, dando gracias

por poder volver sano y salvo a su patria, acabó «odiando su extravío en tierras de Sicilia y el fracaso» (cf. 350d5) que había cosechado. Al llegar a Olimpia, donde estaba Dión presenciando los juegos, Platón le contó lo sucedido a este y se negó a secundar una expedición contra Dionisio, que finalmente terminó con la muerte de Dión y una Sicilia ensangrentada por las guerras civiles. Se perdió así la gran ocasión de utilizar a una persona «dotada de un poder inmenso», en la que podrían haber confluido «la filosofía y el poder» para transmitir a todo el mundo la recta opinión de que «no hay hombre ni ciudad que puedan llegar a ser felices, si su vida no transcurre de acuerdo con la razón y en obediencia a la justicia» (cf. *C. VII* 335d4-6). La conciencia del fracaso que debió de tener como filósofo deseoso de intervenir en la resolución de los conflictos humanos lo sumió en un cierto pesimismo, cuyos efectos pueden comprobarse en el pensamiento político y filosófico de sus últimas obras. A estas frustraciones, se añadía la pérdida de un amigo entrañable, como Dión, al que Platón había profesado en su juventud una estima profunda (cf. Diógenes Laercio III 30).

2. Influencias filosóficas y sentido general de su pensamiento

Platón recibió influencias filosóficas diversas, de las que trataremos más detalladamente en las próximas páginas, pero siempre las integró en un esquema propio de pensamiento que transformaba el sentido de los elementos doctrinales que iba asimilando. Por ejemplo, de los pitagóricos recibió la creencia en la reminiscencia y la inmortalidad del alma, pero lo que para ellos era el recuerdo de acontecimientos pertenecientes a una vida anterior, para Platón es un saber que el alma había adquirido, en el mundo inteligible, antes de su existencia terrena. De Parménides, tomó la idea de que la inmutabilidad y la inteligibilidad son rasgos esenciales del ser y, sin embargo, Platón modificó profundamente la ontología del eléata, al distinguir diferentes acepciones del ser y admitir un sentido del no ser como diferencia que constituía un auténtico «parricidio de Parménides» (cf. *Sof.* 241d3). Lo mismo podríamos decir de las influencias recibidas de otros pensadores como Heráclito o Anaxágoras, a los que hace referencia en los diálogos, y de otros que no cita jamás, pero que conocía igualmente, como Leucipo y Demócrito.

Pero, aparte de los detalles que pudiera haber tomado de ellos en su cosmología o en general, en cualquier otro ámbito de su pensamiento, Platón es muy

crítico con lo que él mismo llama en el *Fedón* (cf. 96a8) «investigación sobre la naturaleza». En esta obra rechaza las explicaciones filosóficas de los presocráticos, porque, a su juicio, estos confundieron las auténticas causas con lo que él considera meras condiciones de la acción causal (cf. *Fed*. 99b) o «concausas», como las llamará en el *Timeo* (cf. 46d1). En el relato autobiográfico que Platón atribuye a Sócrates, describe la desilusión de este con la filosofía de Anaxágoras, porque, después de haber leído en un libro de este último que «existía una Mente ordenadora, causa de todas las cosas» (cf. *Fed*. 97c1-2), comprobó que «no se servía para nada de la Mente y que no le atribuía causalidad alguna en el ordenamiento de la realidad» (cf. *Fed*. 98b8-c1). En lugar de recurrir a la acción de una inteligencia ordenadora, Anaxágoras hacía intervenir las causas propias de esta filosofía de la naturaleza, es decir, el aire, el éter, el agua y otros factores puramente materiales que no pueden actuar por la representación de un fin racional. Por consiguiente, la deficiencia fundamental que Platón encuentra en las teorías meramente naturalistas de los presocráticos es la ausencia de causas teleológicas, que constituyen para él la verdadera explicación de los fenómenos naturales. No es suficiente con afirmar que la tierra es plana o esférica (cf. *Fed*. 97d-e), sino que, a su juicio, hay que decir «la causa y la necesidad» de que sea así, es decir, hay que explicar por qué es «mejor» para ella haber adoptado una u otra manera de ser. La verdadera respuesta al por qué radica para Platón en el fin y este no puede ser otro que el bien, porque parte de toda una concepción metafísica de la naturaleza, según la cual cada cosa tiene la disposición que mejor le permite cumplir la función que le corresponde, tanto en sí misma como en el todo al que pertenece. Una adecuada explicación de las causas debía mostrar, por tanto, que la constitución natural de cada cosa es la «mejor para ella» y «el bien común para todas» (cf. 98b1-3). Platón piensa que las verdaderas causas son las causas finales, de modo que «si alguien quisiera encontrar respecto a cualquier cosa la causa por la cual se engendra, perece o existe, es preciso hallar respecto a esta cómo es mejor para ella ser, padecer o hacer cualquier cosa» (cf. 97c6-d1). Su insatisfacción con las investigaciones practicadas por los presocráticos se deriva, por tanto, fundamentalmente de que no encontró en ellos respuesta alguna acerca del sentido de la realidad natural.

En el *Fedón,* la crítica de Platón a la filosofía precedente tiene, pues, una doble vertiente. Desde un punto de vista gnoseológico, impugna la denominación de causa (cf. 99b1-3) dada por los presocráticos a algo que, en su opinión, no puede serlo, porque no proporciona la verdadera explicación del ser de las cosas.

A su juicio, no había sido capaz de «distinguir la verdadera causa», que para él es la finalidad que da un sentido a las cosas, de «aquello sin lo cual la causa no puede ser causa» (cf. 92b2-4), que son las condiciones materiales de la acción causal. En segundo lugar, su crítica se dirige contra la imagen desacralizada de la naturaleza producida por este tipo de filosofía, en la que no hay lugar alguno para «una fuerza divina» (cf. 99c2-3) que instaure el bien como principio que «vincula y contiene todas las cosas» (cf. 99c6) que componen el todo. Si en estas últimas palabras del *Fedón* hay una crítica velada del ateísmo, que para Platón era una consecuencia indeseable de la filosofía de la naturaleza, en las *Leyes,* se hace mucho más explícita su preocupación por las consecuencias morales y políticas que aquella acaba engendrando. En esta obra, que es probablemente la última escrita por Platón, juzga a los presocráticos a la luz del convencionalismo y el inmoralismo que su visión de la naturaleza produjo en el pensamiento ético y político de los sofistas. De acuerdo con estas teorías, la naturaleza es concebida como un mero juego de fuerzas mecánicas que producen sus efectos «sin intervención de la inteligencia (*noûs*), ni de un dios ni del arte» (*Ley.* X 889c5-6). Para Platón, el arte (*téchnē*) representa la acción cuyo fundamento reside en la causalidad teleológica de la razón, pero, en esta concepción de la *phýsis*, a su juicio, el arte es sustituido por el azar (*týchē,* cf. 889a5, c1) y el mundo es un producto de unos elementos primarios, como el fuego, el agua, la tierra o el aire, que operan de acuerdo con una necesidad (*anágkē,* cf. 889c1-2) ciega, sin intervención de propósito o finalidad de ninguna clase. La consecuencia de esta imagen del mundo, en la que no hay lugar alguno para las causas finales, es una desvalorización del arte, porque este se basa precisamente en la idea de fin, que no juega aquí ningún papel[6].

El interés de este texto de las *Leyes* radica en que Platón nos muestra la relación que tenía, a sus ojos, el mecanicismo de los presocráticos con el convencionalismo sofístico y la dependencia respecto a los estudios cosmológicos de los primeros pensadores que observaba en la filosofía de los sofistas, a pesar del interés predominantemente antropológico de estos. Efectivamente, dado que la política, al suponer la existencia de fines, tiene que ver mucho más con el arte que con la naturaleza, los sofistas, que heredaron esta concepción mecanicista de la *phýsis,* extrajeron la consecuencia de que la legislación y los productos emanados

6. Cf. *Gorg.* 503e. El artesano, dice aquí Platón, no obra nunca al azar, sino teniendo a la vista una «forma» que imprime una finalidad a todo lo que hace.

de esta «no tienen verdad» (cf. *Ley.* X 889e1), porque carecen de fundamento en la naturaleza y están sujetas a las variaciones espaciales y temporales propias de todo lo que depende del arbitrio y el capricho de los hombres:

> Estos dicen en primer lugar, querido amigo, que los dioses existen por arte y no por naturaleza, sino por determinadas convenciones legales y que, en cada lugar, son diferentes según el acuerdo al que llegaron cuando establecieron las leyes correspondientes; y <sostienen> igualmente que una cosa es lo que está bien por naturaleza y otra lo que <se considera> bien por ley, pero que lo justo no está determinado en absoluto por naturaleza, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolo entre sí y cambiando siempre estas cosas y, una vez que las han alterado, adquieren una validez que es debida al arte y a las convenciones legales, pero no a la naturaleza (*Rep.* X 889e3-890a2).

Por consiguiente, para Platón el ateísmo y el convencionalismo eran consecuencias derivadas del mecanicismo que había imperado en la filosofía de la naturaleza y lo que le preocupaba más era que esta conducía a un inmoralismo según el cual «lo más justo es aquello que cada cual impone por medio de la fuerza» (cf. X 890a4-5). Platón no se inventó, por su pesimismo o su poca confianza en la naturaleza humana, estos resultados de la filosofía que le había precedido, sino que pudo comprobar el efecto que tuvieron tales doctrinas en la escena política ateniense. En el parlamento entre atenienses y melios, cuyo relato nos transmite Tucídides, puede comprobarse que esta manera de pensar era moneda corriente en los tiempos convulsos que le tocaron vivir. Los atenienses consideraron en aquella ocasión que su actitud tiránica ante el pueblo de Melos y los terribles castigos que le infligieron estaban respaldados por una ley basada «en la necesidad natural, según la cual quien tiene el poder impone su mando» (cf. Tucídides V 105). Platón da testimonio en sus obras de la erosión que habían experimentado el concepto de justicia y los valores morales tradicionales en la sociedad ateniense, donde se llegó a pensar que la justicia era, en todo caso, un mal necesario del que debe librarse el que tenga poder para ello[7]. Era un momento en que «todos cantaban a una sola voz que la templanza y la justicia eran algo bien visto (*kalós*), pero difícil y penoso, mientras que la intemperancia y la injusticia eran agradables y fáciles de adquirir, y solo resultaban vergonzosas a los

7. Esta es la visión de la justicia que expone Glaucón en la *República*, como una concepción que, aunque él no la comparte, está muy extendida en la sociedad ateniense; cf. *Rep.* II 359a-b.

ojos de la opinión y la ley» (cf. *Rep.* II 364a). Por esta razón, hay que comprender la filosofía de Platón como una respuesta al reto planteado por el escepticismo y el convencionalismo de los sofistas, ya que su propósito más profundamente arraigado consiste en el intento de proporcionar a los valores morales un fundamento que restableciera el espíritu en el que se basaban las leyes de la polis[8]. Esta íntima motivación del pensamiento platónico puede rastrearse en los ámbitos más variados de su pensamiento, porque Platón era consciente de que no bastaba con enfrentarse al problema en los terrenos de la ética y la política, sino que era necesario una revisión de la epistemología e incluso de la cosmología y la ontología que lo habían hecho posible.

3. Los diálogos y los problemas de interpretación del pensamiento platónico

3.1. *Problemas de interpretación*

Platón representa un caso excepcional en la filosofía griega, porque es uno de los pocos pensadores cuyas obras han llegado a nosotros en su integridad. El *corpus* platónico consta de nueve tetralogías en las cuales están incluidos 34 diálogos, la *Apología* y una colección de trece cartas. Además, los manuscritos contienen una colección de *Definiciones,* de origen incierto, y seis diálogos considerados unánimemente apócrifos. Diógenes Laercio (cf. III 62) nos proporciona una lista aún mayor de obras atribuidas a Platón, que ya en la Antigüedad se consideraban falsas de acuerdo con la opinión general. La ordenación de los diálogos en tetralogías se atribuye a Trasilo, aunque según algunos especialistas es anterior a él[9], pero algunas de estas obras ya entonces eran consideradas de

8. Field (1930) p. 91 ss. Field lleva razón cuando afirma que Platón creció en una época en la que el orden establecido y las creencias tradicionales estaban en crisis por la presión de los acontecimientos políticos y las críticas provenientes de los círculos sofísticos. De ahí que «el principal objetivo» de su filosofía consistiera en el intento de refundar una civilización que parecía estar al borde de su disolución.

9. Cf. Lesky (1985) p. 574. Trasilo era un gramático y astrólogo, procedente de Alejandría en Egipto, que vivió de la segunda mitad del siglo I a.C hasta bien entrado el s. I de nuestra era. Aunque la ordenación de los diálogos en tetralogías se le atribuye a su edición de la obra platónica, otros especialistas consideran que es anterior y existía ya en la Academia en tiempos de Arcesilao (s. III a. C.).

dudosa autenticidad, como el *Alcibíades II* y la *Epínomis*. Sin embargo, en el siglo XIX algunos filólogos ampliaron esta lista considerablemente hasta el punto de que solo unos pocos diálogos se vieron libres de sospecha[10]. Hoy día, además de estas dos obras, se consideran igualmente apócrifos otros cinco diálogos (*Clitofonte, Hiparco, Minos, Los Rivales, Téages*)[11] y las dudas subsisten sobre otras obras como el *Alcibíades I*, el *Hipias Mayor* y la colección de *Cartas*.

Las dificultades de interpretación que presenta la filosofía platónica derivan fundamentalmente del hecho de que Platón escribió diálogos, pero no un tratado en el que expusiera sistemáticamente su pensamiento. Además, el diálogo platónico representa un género único, muy diferente de los diálogos que han escrito otros filósofos posteriores, porque, para estos, la forma dialogal era un mero revestimiento literario del que se podía haber prescindido, mientras que para Platón la obra escrita debía ser «una imagen» del discurso oral, que es el único que, en su opinión, está verdaderamente «vivo y dotado de alma» (cf. *Fedro* 276a8). Aunque los diálogos experimentan una evolución considerable en su trayectoria literaria, parece claro que, al menos en un principio, responden a la idea de reproducir el método de la mayéutica socrática, de manera que, en muchas ocasiones, tienen un carácter *protréptico,* es decir, constituyen un estímulo para que sea el lector por sí mismo el que piense y resuelva problemas filosóficos que tienen una indudable trascendencia ética para su propia vida. Muchos diálogos han sido escritos con esta finalidad, más que para exponer sistemáticamente el propio pensamiento de Platón. Dos características vienen a complicar la situación. En primer lugar, está el anonimato de los diálogos, ya que Platón nunca interviene en estos para expresar sus propios puntos de vista y, aunque hay pocas dudas sobre las opiniones de los interlocutores que él de hecho suscribía, sin embargo, muchos autores han atribuido a estos y no al propio Platón las doctrinas expuestas. El caso más notable es el del propio Sócrates[12]. ¿Representan sus

10. Cf. Taylor (1926) p. 11; Shorey (1933) pp. 452-453.

11. Estos diálogos están incluidos en las tetralogías de Trasilo. Diógenes Laercio (cf. III 62) da una lista de diez obras espurias, de las cuales hay algunas incluidas en la tradición manuscrita platónica: *Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco* y *Alción,* a las que se añaden *Sobre lo justo* y *Sobre la virtud*, no mencionados por él. Cf., sobre los diálogos apócrifos, Gómez Cardó (1992) pp. 219-234.

12. De Sócrates podríamos decir en general que, salvo alguna excepción como la *Apología* y el *Critón*, es más que nada un portavoz de los puntos de vista platónicos. Pero también Sócrates está ausente en algunos diálogos, como ocurre en las *Leyes,* donde domina la escena el Ateniense,

puntos de vista en los diálogos las opiniones del Sócrates histórico o es un mero personaje del que se sirve Platón para la exposición de su propio pensamiento? Algunos especialistas han sostenido que en los diálogos iniciales Platón no hace más que «recordar imaginativamente, en forma y contenido las conversaciones de su maestro, sin añadirles por el momento ninguna doctrina procedente de él mismo»[13]. Otros autores fueron más allá y atribuyeron al propio Sócrates algunas concepciones filosóficas que se presentan en diálogos posteriores, como la teoría de las ideas, que la mayoría considera obra de Platón y no de Sócrates[14].

En relación con ambas tesis, nos parece increíble que un autor con tan profundo recorrido teórico, como es el caso, pueda limitarse a transmitir los puntos de vista de su maestro, por muy importante que este fuera para él, sin imprimir a tales doctrinas una impronta propia. De ahí la tesis sostenida por algunos especialistas para quienes ni siquiera las primeras obras son diálogos socráticos en el sentido que acabamos de mencionar. Según la hipótesis de lectura *proléptica* o ingresiva, propuesta por Kahn[15], diálogos considerados iniciales, en los que está ausente la metafísica de las formas, que él llama «diálogos puente» («threshold dialogues»)[16], como *Laques, Cármides, Eutifrón, Protágoras, Menón, Lisis y Eutidemo*, han de contemplarse como un plan literario, diseñado por Platón, para preparar al lector hacia la exposición posterior de su pensamiento filosófico más propio. Por consiguiente, de acuerdo con esta interpretación, los llamados diálogos socráticos solo pueden comprenderse adecuadamente desde la perspectiva de obras, como el *Fedón* o la *República*, que pertenecen a un periodo intermedio o de primera madurez[17].

o tiene un papel muy secundario, como en el *Político* y el *Sofista*, en los que el personaje principal es el Extranjero de Elea, o en el *Timeo,* cuyo protagonista es un pitagórico, Timeo de Lócride. Diógenes Laercio expresa en su biografía (cf. III 52) un punto de vista que hoy compartiría la mayoría de los comentaristas, cuando afirma que Platón se expresa a través de estos cuatro personajes que hemos mencionado, mientras que «para refutar las falsas opiniones introduce a otros personajes», como Calicles y Trasímaco, o Polo y Gorgias.

13. Cf. Guthrie (1990) p. 73.

14. Véase arriba II.3 n. 59.

15. Cf. Kahn (2010) p. 23, 74 *et passim*.

16. Cf. Kahn (2010) p. 67.

17. Posteriormente, Kahn ha matizado su interpretación inicial para evitar que su lectura unitarista anterior pudiera dar la impresión de que «Platón nunca cambió de pensamiento o que sabía desde el principio a dónde iba a llegar». En su obra posterior, a la que pertenecen esas palabras, sin descartar intenciones prolépticas en algunos diálogos, se apoya menos en la noción

Otro problema que los diálogos representan para la interpretación del pensamiento platónico es la independencia que tienen entre sí. Salvo algunos casos excepcionales, como ocurre en el grupo formado por el *Parménides,* el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, en el que hay referencias mutuas de unos a otros, cada diálogo describe situaciones dramáticas diferentes, aborda cuestiones distintas e incluso aporta perspectivas discrepantes, al enfrentarse a un mismo tema. Esto confiere a la filosofía platónica un carácter fragmentario, que indujo a Leibniz a decir que prestaría un gran servicio a la humanidad quien fuera capaz de reducir Platón a un sistema[18]. Ya a principio del s. XIX quedaron definidas las dos opciones hermenéuticas fundamentales para enfrentarse a este problema. Schleiermacher (1817) defendió una interpretación unitaria del pensamiento platónico, de manera que los diálogos no serían sino el despliegue de un todo, concebido didácticamente en distintas etapas, que se fundaba en la unidad de un mismo sistema filosófico. La interpretación unitaria del pensamiento filosófico de Platón ha tenido grandes representantes en el siglo XX[19]. Por el contrario, Hermann (1839) introdujo la noción de evolución como estrategia hermenéutica fundamental para explicar las aparentes divergencias que presentan las obras platónicas. Este punto de vista estimuló las investigaciones filológicas destinadas a establecer el orden cronológico más probable en que Platón escribió los diálogos. El gran conocedor de la filosofía griega T. Gomperz dijo, a principios del siglo pasado, que si Espeusipo, el sobrino de Platón, hubiese dedicado un cuarto de hora de su tiempo libre a escribir en una hoja la secuencia cronológica en la que su tío escribió los diálogos, habría prestado un perdurable e inestimable servicio a la historia de la filosofía[20].

En realidad, la primera decisión hermenéutica que debe adoptar el lector de Platón es si va a leer cada diálogo ateniéndose a lo dicho ahí o va a tener presente lo afirmado en otras obras. El unitarista, aunque reconozca diferencias y cam-

de prolepsis, pues no hay prueba, a su juicio, «de que Platón tuviera desde el principio» un plan definido (*ibíd. idem*) (véase Kahn [2013] p. XIII). En su última propuesta, la secuencia de diálogos, que va de la *Apología* a la *República*, contiene una etapa inicial premetafísica (*Apología, Critón, Gorgias*), una etapa en la que hay implícita una teoría de las esencias en los diálogos de definición (*Laques, Cármides, Eutifrón, Menón*) y una tercera en la que se hace explícita la teoría de las formas en el *Crátilo, Banquete, Fedón, República* y *Fedro.*

18. Cf. Leibniz (1978) p. 637.
19. Cf. Shorey (1903) y (1933); Friedländer (1964); Jaeger (1971), etc.
20. Cf. Gomperz (1896-1909) vol.II p. 291.

bios de planteamientos, sostiene con razón, a nuestro juicio, que el argumento *ex silentio* no puede aplicarse a un autor como Platón, porque la ausencia de una idea en un diálogo no es prueba alguna de que no estuviera ya en su mente en el momento en que lo escribió[21]. Sin embargo, esta posición no nos debe impedir tener los ojos bien abiertos para detectar los evidentes cambios de estilo que hay de una época a otra o las diferencias ostensivas que pueda haber entre unos diálogos y otros en la resolución de cuestiones concretas. A nuestro juicio, una tesis unitarista, como las de Jaeger o Kahn, puede evitarnos caer en la ingenuidad de pensar que en los primeros diálogos estamos asistiendo a una mera exposición del pensamiento socrático sin contaminación alguna del pensamiento filosófico de Platón. Pero también es verdad, como ha sido puesto de manifiesto por muchos comentaristas[22], que en los diálogos hay diferentes versiones de Sócrates, que van del Sócrates aporético a un Sócrates que ha adquirido sólidas opiniones sobre metafísica, política y epistemología. Además, no se trata de que en los diálogos iniciales falte la mención de determinadas tesis metafísicas posteriores, sino que a veces se nos ofrece una metodología y una concepción del discurso filosófico muy diferentes, por lo que resulta difícil aceptar que estilos de pensamiento tan distintos puedan encajar dentro de un mismo esquema unitario de la filosofía platónica[23]. Por tanto, el lector de los diálogos se encuentra en la necesidad de recurrir a ambas estrategias hermenéuticas y, a nuestro juicio, debe presuponer unidad allí donde es posible[24], pero también reconocer las discrepancias donde no pueden negarse. El análisis de estas diferencias llevo consigo, en ocasiones, la tentación de recurrir a una estrategia evolucionista, que ha de moverse siempre con el cuidado propio de quien se adentra en arenas movedizas. Esta cuestión nos lleva, pues, sin solución de continuidad al problema de la cronología. Pero

21. Cf. Shorey (1933) p. 59; Jaeger (1971) p. 478; Reale (1995a), p. 128; Kahn (2010) p. 67.

22. Cf. Vlastos (1991) pp. 45-80: «Socrates contra Socrates in Plato».

23. Cf., p.ej., Vallejo (2000) pp. 324-336; Vegetti (2012) pp. 81-82.

24. Esta vía intermedia, entre el unitarismo y el evolucionismo, debe tener presente la recurrencia de «núcleos teóricos y segmentos doctrinales», como los llama Vegetti (2012) p. 94, que, a pesar de la diferencia de personajes y escenarios dialógicos de una obra a otra, se repiten transversalmente. Vegetti se refiere a la existencia de una tercera vía en la hermenéutica platónica reciente, entre un Platón «escéptico e ilocalizable», que se difumina entre todos sus personajes, y un Platón «dogmático y sistemático». Pero todo lo que se lograría por este camino, a su juicio, es un filósofo «inestable y revisable», al que no podría atribuírsele más que «un conjunto de redes locales de problemas» con soluciones diversas que no se dejan reunir fácilmente en «un sistema unificado y coherente de doctrinas»; cf. Vegetti (2012) p. 98.

no deberíamos concluir la presente sección sin tomarnos en serio el hecho de que Platón escribió verdaderos diálogos y no tratados, por lo que no nos queda otra solución, como recordaremos al lector en más ocasiones, que exponer sus concepciones filosóficas haciendo un recorrido por las diferentes obras en las que haya abordado el problema en cuestión.

3.2. *La cronología de los Diálogos*

La cuestión de la cronología de los diálogos, impulsada por la lectura evolucionista, fue objeto de interminables controversias en el pasado, porque cada autor establecía la secuencia cronológica que más concordaba con su propia idea de la evolución filosófica de Platón. Sin embargo, parece haberse alcanzado un notable grado de consenso desde que comenzó a aplicarse el método estilométrico, basado en el recuento de diversos rasgos lingüísticos. Por diversas fuentes, se sabía desde la antigüedad que las *Leyes* era su última obra escrita, de manera que, desde finales del siglo XIX, se estudiaron determinadas características lingüísticas del estilo utilizado por Platón, se compararon con esta obra y se llegó a la sorprendente conclusión de que el *Fedro,* del que Schleiermacher había dicho que era el primer diálogo escrito por Platón, y otras obras como el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político,* eran muy posteriores a lo que se había pensado. Desde los estudios pioneros de L. Campbell (1861) y W. Dittenberg (1881), que analizaron respectivamente el vocabulario de los términos técnicos empleados y la frecuencia de determinadas partículas adverbiales, se han utilizado muy diversos criterios de análisis estilístico, como las fórmulas de respuesta (C. Ritter, 1888; H von Arnim, 1912), la frecuencia del hiato (G. Janell, 1901) o el ritmo de la prosa (D. Wishart, S. V. Leach, 1970)[25].

El resultado de estos estudios estilométricos es la distribución de los diálogos en tres grupos, aunque subsisten dudas respecto a unas pocas obras y, sobre todo, respecto al orden cronológico que corresponde a cada una dentro del grupo al que pertenece. En primer lugar, tenemos el grupo de diálogos iniciales, donde figuran los llamados diálogos socráticos. Aquí estarían desde luego la *Apología* y el *Critón,* que debieron ser escritos poco después de la muerte de Sócrates, pero

25. Cf. Brandwood (1990) y (1992).

también una serie de diálogos aporéticos, en los que Sócrates interroga a diversos interlocutores sobre la definición de las virtudes morales sin llegar aparentemente a ningún resultado concluyente. De esta naturaleza son el *Ión*, el *Hipias Menor,* el *Laques*, el *Cármides*, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, y el *Hipias Mayor*. También pertenecen al primer grupo el *Gorgias*, el *Menón*, el *Eutidemo*, el *Lisis*, el *Menéxeno* y el *Crátilo*, que muchos consideran diálogos de transición, ya que, en algunas de estas obras, se desarrollan contenidos filosóficos propios del pensamiento platónico de madurez, tales como la inmortalidad del alma y los mitos escatológicos, la teoría del conocimiento como anamnesis y la importancia del conocimiento matemático. En el *Crátilo*, el *Banquete* y el *Fedón* se expone por primera vez la teoría de las formas con sus implicaciones metafísicas y epistemológicas, de manera que, aunque por razones estilísticas se trata de diálogos que podrían pertenecer al primer grupo, es lógico suponer que fueron escritos posteriormente, pues están ya muy cercanos al segundo grupo de plena madurez, en el que figuran la *República* y el *Fedro*, así como el *Parménides* y el *Teeteto*[26]. En la *República* alcanzamos el centro del pensamiento filosófico de Platón, pues aquí en la figura del filósofo gobernante y en la idea del Bien, que domina la ontología platónica, hallamos la síntesis entre la metafísica de lo suprasensible y sus consecuencias éticas y políticas. Finalmente, en el tercer grupo de diálogos de vejez, tenemos el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo-Critias* y las *Leyes*.

A raíz del *Parménides* y su examen crítico de la teoría de las formas, algunos especialistas han creído encontrar signos de una crisis en el pensamiento platónico[27]. Sin embargo, la opinión mayoritaria que compartimos es que Platón nunca abandonó la doctrina de las formas trascendentes, aunque explorara críticamente sus lagunas y dificultades. En los últimos diálogos, además de la evolución que experimenta su pensamiento político, cuyos cambios se esbozan primeramente en el *Político* y alcanzan su expresión final en las *Leyes*, Platón escribe sus obras más técnicas, en las que examina los problemas del conocimiento, enfrentándose a Heráclito y Protágoras (el *Teeteto*), establece distancias con la filosofía de Parménides, al entrar en la discusión de las cuestiones ontológicas que la filosofía eleática había suscitado, y analiza las interrelaciones de las formas entre sí (el *Sofista*). Además, escribe un diálogo dedicado a exponer su concepción ética de la

26. Cf. Brandwood (1992) pp. 114-115; Kahn (2010) pp. 73-74.
27. Cf. Owen (1954); Schuhl (1956).

vida humana (el *Filebo*) y, sobre todo, en el *Timeo-Critias,* refuerza su metafísica y aplica su teoría de las formas a la construcción de una cosmología, consciente, como hemos dicho, de que la verdadera respuesta a los problemas éticos y políticos hacía necesario un replanteamiento de la visión del cosmos a la luz de una teleología racional.

3.3. *La interpretación esoterista de los Diálogos*

Finalmente, la cuestión de las enseñanzas no escritas complica la interpretación de los diálogos, hasta el punto de que algunos autores pertenecientes a la escuela de Tubinga en Alemania, como K. Gaiser, H. Krämer y T. A. Szlezak, o G. Reale[28] en Italia, han podido hablar de la existencia de un nuevo paradigma en la hermenéutica del pensamiento platónico. Las fuentes en las que se apoya la llamada interpretación esoterista de Platón pueden clasificarse en tres apartados diferentes. En primer lugar (I), tenemos el testimonio de Aristóteles y la tradición indirecta, que depende de las noticias transmitidas por los discípulos de Platón en la Academia y por otros autores antiguos que tuvieron acceso a las obras, hoy perdidas, de aquellos. Aristóteles, efectivamente, en un pasaje de la *Física* (cf. IV 2, 209b14-15), menciona las «llamadas doctrinas no escritas (*ágrapha dógmata*)» de Platón, al detectar una discrepancia en la denominación que el *Timeo* da a la materia como «el espacio» o «lo participativo» y la que le daba en su enseñanza oral, donde se refería a ella con el título de «lo Grande y lo Pequeño» (cf. 209b35-210a1). La cuestión es que, efectivamente, Aristóteles hace referencia en sus obras a contenidos doctrinales de la filosofía platónica que no aparecen en los diálogos. En la *Metafísica* (cf. I 6, 987b15 s.), el Estagirita dice que, entre las cosas sensibles y las formas, Platón afirmaba la existencia de las entidades matemáticas, que difieren de las cosas sensibles, por ser eternas e inmóviles, y de las formas correspondientes, por su multiplicidad, mientras que la forma es única. Aunque hay pasajes en los diálogos que podrían interpretarse como una referencia a estas entidades intermedias entre el mundo sensible y el inteligible, la evidencia no es concluyente y mucho más llamativa es la teoría de los principios metafísicos

28. Cf., a título de ejemplo, Gaiser (1992); Krämer (1994); Szlezák (1992) y (1997); Reale, (1995a) y (2001).

que Aristóteles atribuye a Platón, los cuales tampoco aparecen como tales expresamente en ningún diálogo. El pasaje de la *Metafísica* merece transcribirse por completo:

> Y puesto que las formas son causas de lo demás, pensó (Platón) que los elementos de aquellas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquellos, por participación en el Uno, las formas son los números (*Met.*I 6, 987b18-22)[29].

Este texto contiene dos afirmaciones que sorprenden, porque no hay constancia de la doctrina a la que se refieren en los diálogos. En primer lugar, más allá de las formas, Platón habría sostenido que existen dos principios, el Uno, y lo Grande y lo Pequeño, o la Díada Indefinida, como la llama Aristóteles en otros textos, de los que dependerían ontológicamente las formas. En segundo lugar, está la reducción de estas a números ideales. Estos elementos filosóficos, de acuerdo con la interpretación esoterista, habrían sido expuestos en la enseñanza oral que Platón impartía en la Academia. En consecuencia, su principio hermenéutico fundamental consiste en negar la autosuficiencia de los diálogos como fuente para reconstruir el sistema del pensamiento filosófico de Platón. De acuerdo con esta interpretación, los diálogos deben ser leídos a la luz de esta información transmitida por la tradición indirecta, en la que se dan noticias sobre sus enseñanzas no escritas. Además de Aristóteles, hay testimonios de Aristóxeno y Teofrasto, así como de otros autores posteriores que tuvieron acceso a obras hoy desaparecidas, como el tratado aristotélico *Sobre el Bien*[30], en las que se trataba de estas enseñanzas orales que Platón impartió en la Academia. Entre estos, están, por ejemplo, Alejandro de Afrodisias, Simplicio o Jámblico[31]. Esta teoría proporciona a la filosofía platónica, según sus defensores[32], una unidad y una coherencia en su conjunto que transforma la cuestión tradicional de la evolución del pensamiento platónico. Ahora, en efecto, ya no se trata de reconstruir la filosofía platónica solo a través de los diálogos, con el carácter fragmentario que estos tienen aparentemente, sino que se pretende comprender, a la luz de

29. Citamos la *Metafísica* en la traducción de T. Calvo Martínez (1994).
30. Cf. Aristóteles, *Sobre el Bien,* en Vallejo (2005) pp. 367-399.
31. Cf. los *Testimonia Platonica* en Krämer (1994) pp. 370-417; Vallejo (2005) p. 372 ss.
32. Cf. Reale (2001) p. 369.

la tradición indirecta, el «horizonte de pensamiento» en el que Platón se movía cuando escribía un diálogo, el cual era necesariamente «más amplio que el que fijaba por escrito»[33].

En segundo lugar (II), los partidarios de la interpretación esotérica se fundamentan en unos pasajes de la obra platónica que califican como verdaderos «autotestimonios»[34]. Nos referimos a aquellos textos del *Fedro* (cf. 274b-278e) y la *Carta VII* (cf. 340b-345c) en los que Platón hace la crítica de la escritura. En el *Fedro*, efectivamente, Platón sostiene la inferioridad de la palabra escrita respecto al discurso oral que «se escribe con conocimiento en el alma del que aprende» (cf. 276a5-6) y se apoya en tres razones. Primeramente, si se le pregunta algo al discurso escrito, «calla con un solemne silencio» y se limita a «decir siempre la misma cosa» (cf. 275d6-7). Por otra parte, la palabra escrita circula tanto entre entendidos como ante personas a quienes no resulta conveniente, y no sabe discriminar entre unas y otras (cf. 275e2-3). Finalmente, cuando es atacada y «está necesitada de ayuda», no es «capaz de defenderse y venir en ayuda de sí misma» (cf. 275e4-5). Ninguna de estas tres carencias se da en el discurso oral, porque este puede dar razón de sí mismo, puede seleccionar al receptor de su mensaje y, finalmente, puede socorrerse a sí mismo cuando es objeto de objeciones o críticas. La conclusión que el *Fedro* saca de esta crítica de la escritura es que el filósofo debe tener «cosas de mayor valor (*timiótera*) que las que compuso o escribió» (cf. 278d8-9) y «ser capaz de mostrar con su palabra el valor inferior de sus escritos» (cf. 278c6-7). Los partidarios de la interpretación esotérica sostienen que la crítica de la escritura debe convertirse en la clave para la interpretación del diálogo platónico[35]. A juicio de estos, las cosas de mayor valor a las que se refiere el *Fedro* no son otra cosa que la teoría platónica de los principios metafísicos de todo lo real. En la *Carta VII,* después de exponer la inadecuación de la palabra para la expresión del objeto del conocimiento (cf. 343d), Platón hace especial hincapié en los peligros de la escritura y afirma que «toda persona seria se abstendrá de escribir sobre cosas serias para no exponerlas a la maldad y la incomprensión de los hombres» (cf. 344c1-3). Cualquier persona que se atreviera a escribir «sobre los objetos elevados y primeros referentes a la naturaleza» (cf. 344d4-5) daría

33. Cf. Reale (1995) vol. II p. 46.

34. Cf. Krämer (1994) p. 336 ss.; Reale (1995a) p. 75 ss.

35. Cf. Szlezák (1997) p. 63. La tesis de Szlezák es que «la crítica de la escritura se convierte en la clave para la comprensión de la estructura del diálogo en general».

muestras con ello de no haber comprendido nada. En las líneas que citamos a continuación, encontramos también unas sorprendentes palabras:

> No existe una obra mía (*sýngramma*) sobre estas cuestiones ni la habrá nunca, pues no es posible expresarlas en forma alguna, como ocurre con otras enseñanzas, sino que, gracias a una continua familiaridad con el asunto y a la convivencia con este, de repente, como brota una chispa, se enciende una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma (*C. VII* 341c4-d2).

¿Qué actitud debemos adoptar, entonces, ante los diálogos? Algunos autores niegan que esta advertencia pueda aplicarse a las obras platónicas, porque la palabra *sýngramma* no haría referencia a los diálogos, sino a un tratado sistemático[36], y Platón, efectivamente, no escribió obras de esta naturaleza, sino diálogos, que son una especie de compromiso entre la palabra escrita y la hablada[37]. La moderna teoría del diálogo, que se remonta a Schleiermacher, sostiene que el diálogo platónico es una forma de revelación indirecta del pensamiento platónico, que salva los inconvenientes de la escritura, porque es la imitación más perfecta que puede imaginarse del diálogo vivo. De manera que las obras de Platón, con su ironía característica, sus alusiones indirectas y la manera cifrada que adopta para la expresión del pensamiento filosófico, (a) dice cosas diferentes según el nivel de desarrollo intelectual del lector, (b) puede, por esta misma razón, seleccionar en cierto modo al lector, porque dice a unos y «calla» ante otros, y (c) se defiende de críticas inadecuadas, precisamente porque la ironía y la transmisión indirecta de la doctrina mantiene a esta a salvo de los ataques. Además, algunos han sostenido que la inferioridad de lo escrito respecto a lo oral no autoriza a pensar que hay dos clases de objetos, de los cuales se reserven unos de carácter superior para la enseñanza oral[38], sino que la inferioridad en cuestión es puramente metodológica. Los esoteristas, sin embargo, creen que la crítica de la escritura se aplica también a los diálogos platónicos y, en consecuencia, la toman como una clara adverten-

36. Cf. Ross (1989) p. 188.
37. Cf. Guthrie (1992) p. 428 n. 34.
38. Cf. Vlastos (1981) pp. 396-397; Vallejo (1995) p. 227. Como ha indicado, p. ej., Vegetti (2012) p. 87, en los diálogos se encuentran cuestiones muy próximas a la metafísica de los principios, que según el esoterismo se reservaba para la doctrina oral: el *Filebo,* por ejemplo, aborda el problema de lo bueno uno, como principio ontológico de orden y medida, y el *Parménides* la relación entre lo uno y lo múltiple. ¿Por qué entonces, dice Vegetti (*ibid.*), la escritura sería adecuada para expresar y acoger estas difíciles teorías, pero no la metafísica de los principios?

cia de que estos no son autárquicos, porque Platón ha reservado para «el arte de la dialéctica» que se ejerce en la oralidad «las cuestiones verdaderamente serias», frente al elemento de «juego y fiesta» (cf. *Fedro* 276b-e) que atribuye siempre a la escritura[39].

Por otra parte (III), los partidarios de la interpretación esoterista se han basado también en lo que llaman «lugares de omisión», que son aquellos pasajes de los diálogos en los que Platón parece hacer una reserva consciente de saber[40]. Se trata de textos en los que Platón pone de manifiesto que podría decir cosas más importantes, pero las deja para otra ocasión. Un ejemplo claro es el pasaje de la *República* (cf. 506d-e) en el que Sócrates evita explicar la naturaleza del Bien, posponiendo la cuestión para otro momento, y se limita a hablar del sol como «hijo» o imagen del Bien. Los esoteristas creen que estos textos nos remiten a la doctrina platónica de los principios metafísicos, que era abordada en la Academia. Por el contrario, los antiesoteristas consideran que en la *Carta VII* (cf. 341c, 343d) Platón no solo presenta objeciones contra la palabra escrita, sino que también habla explícitamente de las limitaciones de la palabra hablada[41]. En relación con el pasaje de la *República* al que hacíamos referencia, Platón dice que el Bien «está más allá de la entidad» (cf. 509b9), de manera que los antiesoteristas han interpretado los silencios de Platón como algo que viene impuesto por una filosofía trascendental, que tiene que atenerse al carácter indecible del objeto en cuestión.

En resumen, las divergencias entre los especialistas al enjuiciar el problema de las doctrinas no escritas de Platón no es fácil de dirimir de un modo concluyente, aunque se ha caído en posiciones extremas en ambos bandos, que, a nuestro juicio, deberían evitarse. Por un lado, no parece prudente negar de modo terminante el testimonio de Aristóteles, que habla explícitamente de «doctrinas no escritas», ni descartar la posibilidad de que Platón desarrollara más sistemáticamente en la Academia su propia metafísica. Pero, por otro lado, la tradición indirecta no está libre de contradicciones y sospechas, y tampoco se puede erigir la doctrina oral como la piedra de toque que sirva para decidir la última palabra acerca del contenido filosófico que se halla en los diálogos.

En tiempos recientes, los especialistas han adoptado posiciones que podemos sintetizar de la siguiente manera: en primer lugar, están los que niegan termi-

39. Cf. Reale (1995a) p. 85; Szlezák (1997) pp. 48-53.
40. Cf. Szlezák (1997) p. 28 ss., 84 *et passim*.
41. Cf. Isnardi Parente (1993) p. 80.

nantemente la existencia de estas doctrinas. H. Cherniss[42] ha escrito obras en las que ha sometido el testimonio de Aristóteles como historiador de la filosofía a críticas muy severas y, en consecuencia, impugnó su valor como fundamento principal en el que se apoya la tradición indirecta, ya que consideró que Aristóteles distorsiona el pensamiento platónico y le atribuye posiciones filosóficas de otros discípulos suyos como Espeusipo y Jenócrates. En los últimos años, M. Isnardi Parente (1993) y L. Brisson (1993) han expresado pareceres cercanos a esta posición. En segundo lugar, algunos especialistas, que aceptaron el testimonio de Aristóteles, sostuvieron que los contenidos doctrinales que este atribuye a Platón debían corresponder a una última etapa que este no pudo o no quiso poner por escrito. De esta opinión fueron L. Robin y D. Ross. Para este último[43], por ejemplo, no es improbable que Platón desarrollara una metafísica de los principios en los últimos años de su vida. Pero entonces estaba escribiendo las *Leyes*, que es una obra muy extensa y alejada de estas cuestiones, por lo que, a su juicio, es posible que se limitara a exponerla de forma oral en la Academia. Dentro de esta posición, hay quienes piensan que la decisión de no poner por escrito esta metafísica pudo deberse simplemente a su carácter aún demasiado provisional y controvertido. Pero lo que se rechaza generalmente es que haya que ir a buscar el núcleo de la filosofía platónica fuera de los diálogos mismos[44]. Finalmente, los partidarios de la interpretación esoterista, a los que hemos hecho referencia en páginas precedentes, han defendido que Platón tenía esta doctrina oral referente a un sistema de principios metafísicos de lo real desde los comienzos mismos de su obra como escritor. La interpretación esoterista se ha presentado a veces a sí misma, a nuestro juicio, injustificadamente[45], como un nuevo paradigma en el sentido que Kuhn dio a la expresión, como si, después de los otros paradigmas basados en el neoplatonismo o en Schleiermacher, pudiera integrar lo mejor de estos y superarlos en una concepción más sistemática de la filosofía platónica, que pretende leer los diálogos como fragmentos de un todo que solo puede ser completado por medio de la referencia a la tradición oral. A la altura de estos tiempos, podríamos decir que, en ese sentido, no ha conseguido imponerse como

42. Cf. Cherniss (1972) y (1993).
43. Cf. Ross (1989) p. 171.
44. Cf., en este sentido, Vegetti (2012) pp. 85-86.
45. Para una crítica del uso de este concepto empleado en la hermenéutica de los diálogos platónicos, cf. Vallejo (1995) pp. 228-229.

tal y que los diálogos hacen valer, en la inmensa mayoría de los estudios actuales, su autonomía plena, que los convierte en una fuente inagotable para la interpretación de un Platón abierto y muy refractario a dejarse encasillar en la camisa de fuerza de un sistema filosófico.

4. La teoría de las formas, el conocimiento y la dialéctica

Sin solución de continuidad con lo que venimos diciendo, hay que repetir que no existe en las obras platónicas una presentación sistemática de la teoría de las formas, por lo cual no queda otro remedio que exponerla según van apareciendo sus rasgos esenciales en los diferentes diálogos. La presente exposición, de acuerdo con la cronología de los diálogos que hoy parece más verosímil, no pretende dar por supuesto que el contenido de la teoría que aparece explícitamente en cada obra sea lo único que Platón pensara al respecto en el momento en que la escribió. Como ya dijo W. Jaeger, «el mayor reproche» que puede hacerse a algunos representantes del método histórico evolutivo es que «parten del supuesto de que, en todas y cada una de sus obras, Platón dice todo lo que sabe y piensa»[46]. No obstante, hay que dejar abierta la posibilidad de que Platón fuera perfilando la teoría a lo largo de su dilatada obra de escritor. Sin descartar, por tanto, una evolución que es evidente en numerosos aspectos de su trayectoria, debemos hacer un intento por comprender la unidad de su pensamiento, ya que Platón da muestras suficientes de continuidad que arrancan en sus primeros diálogos y se mantienen hasta el final.

4.1. *Los Diálogos iniciales*

Las diferencias de interpretación respecto a los llamados diálogos socráticos han sido notables. Para unos, se trata de una etapa preliminar de la filosofía platónica, en la que faltan aún algunos de los rasgos más característicos de la teoría de las formas, y consideran «increíble»[47] que Platón hubiera podido escribir estos diálogos, en los que no se hace referencia a la metafísica trascendente que aparece en las obras posteriores, si hubiese estado ya en posesión de esta concepción

46. Cf. Jaeger (1971) p. 478.
47. Cf. Guthrie (1990) p. 153.

del mundo. Por el contrario, otros los han interpretado como una introducción pensada por Platón dentro de un mismo proyecto literario, que pretende preparar al lector para la exposición de la teoría que culmina en el *Fedón,* el *Banquete* (o *Simposio*) y la *República*[48]. Nuestro procedimiento consistirá, pues, en presentar los caracteres de la teoría que van apareciendo explícitamente en cada obra y poner de manifiesto en qué medida podrían interpretarse a la luz de la doctrina de las ideas que Platón expone en obras posteriores.

En primer lugar, atendiendo a cuestiones terminológicas, es preciso analizar en qué medida encontramos ya en estos primeros diálogos el vocabulario técnico que Platón utiliza para la exposición de la teoría. Los términos *eîdos* e *idéa* se derivan de *ideîn*, que significa ver, y, en la lengua corriente, hacen referencia primariamente al aspecto visible o externo de una cosa. Se trata, pues, de un uso no técnico de la palabra, que aparece también en estas obras sin mayor trascendencia filosófica. En una de estas, por ejemplo, se habla en dos ocasiones (cf. *Cárm*. 154d5, e6) del «*eîdos*» de Cármides, es decir, del aspecto y la figura extraordinariamente bella de este muchacho que da título al diálogo. A partir de este significado primario, ambas palabras adquirieron un segundo sentido, que hacía referencia a la forma interior, es decir, al tipo o naturaleza de la cosa en cuestión. Heródoto (cf. I 94) se refiere, por ejemplo, a «los tipos (*eídea*) de juegos» inventados por los lidios y Tucídides (cf. II 50, 1) habla de la «índole» o «naturaleza (*eîdos)* de la enfermedad» que sobrevino a los atenienses en la famosa peste. En tercer lugar, ambos términos adquirieron también un sentido clasificatorio con el significado de clase o especie: en tiempos del mismo Platón, Tucídides (cf. I 109) habla de «muchas clases (*idéai*) de guerras» e Isócrates (cf. *Antídosis* 280) de «todas las formas (*eîdos*) de persuasión». La cuestión principal es si en estos diálogos iniciales encontramos ya alguna aparición de estas palabras con el sentido específicamente platónico y técnico que adquirirán en las obras posteriores.

En los primeros diálogos, Sócrates formula su pregunta en la forma habitual, «¿Qué es X?», en la que X es una virtud o un valor moral que se propone como objeto de definición. El esquema argumental de estos diálogos es muy similar, porque Sócrates se dirige a un interlocutor al que se le supone dotado del conocimiento en cuestión y, finalmente, después de varios ensayos fallidos de definición, la conversación termina aporéticamente sin que se haya logrado alcanzar un resultado satisfactorio. En el caso del *Eutifrón,* se trata de definir la

48. Cf. Kahn (2010) p. 68.

piedad y Sócrates se dirige a este personaje que está en la creencia de «saber con exactitud» (cf. 5a2) estas cuestiones. En otros casos, como en el *Laques*, conversa con un general acerca del valor o con un muchacho, en el *Cármides,* que aparece «como el más sensato del momento» (cf. 157d), para preguntarle sobre la sensatez (*Cármides*). En el *Ión,* se interroga a un rapsodo sobre la inspiración poética y, en el *Lisis,* a unos amigos sobre la naturaleza de la amistad y el amor, mientras que en el *Protágoras* se discute con el famoso sofista sobre la naturaleza de la virtud, que era precisamente el objeto de su enseñanza, y así sucesivamente.

El *Eutifrón* nos proporciona uno de los ejemplos más claros de cómo la búsqueda socrática de las definiciones, en estos diálogos iniciales, es el punto de partida del que arranca Platón para formular su teoría de las formas. Aquí, aunque el diálogo no llegue a consecuencias satisfactorias al definir la piedad, se pueden comprobar con claridad las implicaciones y presupuestos que llevaba consigo la práctica del método socrático. En estos diálogos, se rechaza la definición ostensiva o la mera enumeración de casos a los que puede aplicarse el término objeto de definición, porque este proceder no sirve para determinar la esencia universal presente en todos los casos singulares. «Piadoso, dice Eutifrón, es lo que yo estoy haciendo ahora, acusar a quien ha cometido una injusticia» (cf. *Eutif.* 5d8-9). Pero esta respuesta no vale como definición adecuada de lo piadoso, porque existen, como le recuerda Sócrates (cf. 6d6-7), «otras muchas cosas» que también se denominan así y son diferentes de la acción aducida por Eutifrón como supuesta definición de la piedad. Veamos lo que Sócrates iba buscando con sus preguntas a Eutifrón acerca de la piedad:

> Acuérdate de que yo no te exhortaba a mostrarme uno o dos casos entre las muchas cosas que son piadosas, sino aquella forma (*eîdos*) en sí misma, por la que todas las cosas piadosas son piadosas; tú afirmaste, en efecto, que, en virtud de un solo carácter (*mía idéa*), las cosas impías son impías y las piadosas son piadosas... Muéstrame, pues, cuál es este carácter, para que, fijándome en él y sirviéndome de él como modelo (*parádeigma*), pueda yo decir que es o no piadoso cualquier acto que realices tú o cualquier otra persona (*Eutif.* 6d9-e6).

Observemos, en primer lugar, el característico esencialismo socrático en la búsqueda de las definiciones[49]: todos los casos a los que aplicamos la denomina-

49. Véase arriba II.7.

ción de piedad, a pesar de constituir una multiplicidad de cosas diferentes entre sí, tienen algo en común que les hace ser lo que son y esto es, en el vocabulario técnico que se anuncia, «un mismo carácter (*idéa*)» o «una misma forma (*eîdos*)». Lo característico de los primeros diálogos es que, en estos, no aparece la trascendencia de la forma o lo que Aristóteles llamó «el carácter separado» conferido por Platón a los universales, que constituían el objeto de la búsqueda socrática de las definiciones (cf. *Met.* I 6, 987b7 ss.)[50]. Lo que no hallamos en estos diálogos iniciales es la metafísica de los dos mundos, que será el carácter más destacado de la teoría de las ideas en diálogos como el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*. Independientemente de la hipótesis que adoptemos para la interpretación de los llamados diálogos socráticos, lo que falta en estos es una caracterización ontológica de las formas[51]. En las obras posteriores se comparan las cosas del mundo sensible con las formas correspondientes y resultan radicalmente diferentes de estas, porque aquellas se consideran ejemplos que no llegan a alcanzar la perfección, identidad e inmutabilidad propias de las formas. Por el contrario, en los diálogos socráticos no aparece explícitamente esta diferencia metafísica, pero sí se distingue, como vemos en el texto del *Eutifrón*, la multiplicidad de los particulares con sus peculiaridades individuales, por un lado, y la forma única e idéntica en sí misma, por otro. La forma está presente en estos, pero no se le atribuye una existencia trascendente. Desde un punto de vista lógico semántico, podríamos decir que la relación de la idea con los objetos en los que aparece es contemplada, en tanto que objeto de definición, como la que se da entre un universal y el particular al que es referida[52].

50. En relación con el vocabulario empleado por Aristóteles en sus testimonios acerca de la teoría platónica de las formas, cuando afirma que son «entidades separadas» (*chōristá*, cf., p. ej., *Met.* VII 14, 1039a25), hay que tener presente que esta terminología no aparece en Platón. Pero este sí dice en el *Parménides* (cf. 130b) que la teoría propone la existencia de las formas como algo que existe «independientemente» (*chōrís*) de las cosas que participan de estas, aunque la palabra aparece en un contexto minado por las trampas que el propio Parménides va dejando para el joven Sócrates. Algún especialista ha supuesto que fue el mismo Aristóteles el que acuñó el término en ese sentido, pero es verosímil que se usara ya en la Academia (cf. Vlastos [1991] p. 263). Respecto a las ideas platónicas como universales (*kathólou*), debemos tener en cuenta que Platón nunca las llamará así, aunque en el *Menón* (cf. 77a6) Sócrates pide a su interlocutor que le diga qué es la virtud «en general» (*katà hólou*).

51. Cf. Kahn (2010) pp. 342-344. El mismo Kahn dice que en estas obras Platón «dejó cuidadosamente indeterminada la naturaleza de sus esencias» (cf. p. 342). Cf. Harte (2008) p. 195.

52. Cf. Ross (1989) p. 33.

Desde un punto de vista ontológico la forma aparece como una misma esencia inmanente que se da en todas las cosas que reciben idéntica denominación y se le atribuye un carácter causal, ya que la forma es aquello «por lo que» las cosas son lo que son. Algunos pensarán que esta caracterización ontológica no es poca cosa, pero difícilmente podría reconstruirse la teoría de las formas a partir de tan someras indicaciones. Platón subraya en ese sentido la unidad e identidad de la forma frente a la pluralidad de objetos en los que se presenta. En el caso del *Eutifrón* (cf. 5d2-3), «lo piadoso en sí mismo» (*tò hósion autó*) es «lo mismo (*tautón*) en toda acción», ya que se trata de «un solo carácter» (*mía idéa*) frente a la multiplicidad de los particulares. En el *Hipias Mayor* (cf. 288a, 289d)[53], el objeto de indagación es «lo bello en sí mismo» (*autó tò kalón*), en su unidad e identidad, frente a la pluralidad de las cosas bellas, y estas son tales por la presencia en estas de la misma forma (*eîdos*, cf. 289d) que es objeto de definición. La *idéa* o forma no se concibe en estos diálogos, explícitamente al menos, como un objeto dotado de existencia trascendente, que pudiera ser independientemente de los casos individuales, pero, dada la diferencia ya reconocida entre la unidad de la forma y la multiplicidad de los particulares, no es extraño que, desde Aristóteles (cf. *Met.* I 6, 987b1 ss.) hasta el presente, se haya visto la continuidad entre la búsqueda socrática de las definiciones y la teoría platónica de las formas[54]. Lo que Aristóteles nos dice explícitamente, recordémoslo (cf. 987b4), es que Platón «aceptó» el punto de partida de Sócrates y su búsqueda de los universales, pero, como era consciente de que las cosas sensibles están sujetas a un cambio continuo, «supuso que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades». Lo que no hacía Sócrates, según su claro testimonio en este sentido, era «separar los universales ni las definiciones» (cf. XIII 4, 1078b30). Es esta «separación», como Aristóteles la llama, la que está ausente en los primeros diálogos, aunque algunos intérpretes han encontrado rastros de ella y defiendan que la trascendencia de las ideas hace ya una aparición incipiente en dichas obras[55].

53. El *Hipias Mayor* ha suscitado la misma diversidad de interpretaciones que el *Eutifrón*, desde aquellos que se limitan a constatar la ausencia de una afirmación clara de la trascendencia característica de diálogos posteriores hasta quienes han pensado que lo que se dice de las formas en esta obra no se puede comprender sin presuponer la teoría posterior. Cf. Guthrie (1990) p. 185 ss.

54. Cf., por ej., Mondolfo (1988) p. 86.

55. Cf. Baltes (2000) p. 321 s. Las diferencias han sido, en cambio, vigorosamente expuestas en autores como Guthrie (1990) p. 118 ss. o Vlastos (1991) pp. 66-76. Para Guthrie lo que

Considerando el texto del *Eutifrón* citado más arriba y los demás conceptos que son objeto de indagación en los diálogos iniciales, es evidente, en cualquier caso, la inspiración ética y política que subyace a la teoría de las formas. Como dice Aristóteles (cf. *Met.* I 6, 987b1), a Sócrates no le preocupaban la naturaleza en su totalidad, sino que «buscaba los universales en el ámbito de la ética». En el texto del *Eutifrón* que estamos comentando, el conocimiento de la forma es un requisito indispensable de la vida moral, porque ha de servir como «modelo» (*parádeigma*) o criterio objetivo de valoración. De esta manera, comprobamos que los intentos fallidos de definición dejan en estas obras iniciales un rastro de supuestos e implícitos cuyas consecuencias se extraerán en diálogos posteriores. Por ejemplo, Eutifrón, en uno de sus intentos de definición, afirma que «lo piadoso es lo que aman todos los dioses» (cf. 9e), pero Sócrates hace ver que, a su juicio, lo piadoso no es piadoso «por ser amado por los dioses, sino que es amado por ser piadoso» (cf. 10a2-3). Con esto, se pone de manifiesto que la forma es una garantía de objetividad moral y que, en la filosofía platónica, va a ser el fundamento ontológico que permita construir una epistemología a salvo del subjetivismo y el relativismo de los sofistas. El hecho de que lo piadoso sea querido por los dioses no afecta a este «ser en sí» que está en el horizonte de la definición socrática, porque, a juicio de Platón, tal circunstancia no deja de ser «un accidente» (*páthos*, cf. *Eutif.* 11a8) de lo piadoso que no está incluido en la «realidad» (*ousía*) propia que le hace ser lo que es. La consecuencia evidente de todo esto es la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo de los valores morales, porque estos están dotados de una consistencia y una realidad propias, al margen de cualquier otra circunstancia, y son estas, y no la voluntad caprichosa del sujeto, lo que ha de determinar la medida y el criterio de la vida moral. Hay momentos en los cuales, como decía Tucídides (cf. III 82), los hombres, para justificarse a sí mismos, cambian incluso el significado ordinario de las palabras y se olvida qué es verdaderamente la justicia o la lealtad, pero, aunque a estos valores les toque «padecer» tales eventualidades (cf. *Eutif.* 11a9), la esencia de la justicia y la lealtad seguirá siendo la misma y tendrá una realidad que no se verá menoscabada por

no existe en los diálogos iniciales es «la metafísica de los dos mundos» (p. 119). En los primeros diálogos, como nos recuerda Vlastos (cf. p. 66), tampoco se dice que las formas sean inaccesibles a los sentidos o absolutamente ajenas al cambio y, desde luego, nunca se afirma que sean incorpóreas o que puedan existir separadamente de las cosas en las que aparecen encarnadas en condiciones espaciales y temporales determinadas.

ello. Platón, de esta manera aparentemente inocua, al partir de la teoría socrática de las definiciones, comienza a tomar claras distancias frente al subjetivismo protagórico del hombre medida.

4.2. *Diálogos de transición: Menón y Crátilo*

El *Menón* y el *Crátilo* son considerados generalmente diálogos de transición, pues, aunque en estos no se avanza en el contenido explícito de la doctrina mucho más allá de lo que hemos visto en los diálogos socráticos, anticipan dos temas que van a ser aspectos esenciales de la teoría de las formas, tal como se expondrá posteriormente con todas sus implicaciones metafísicas y gnoseológicas. Nos referimos a la concepción del saber como reminiscencia y a la inmutabilidad del objeto de conocimiento. En el *Menón*, aparece por vez primera la doctrina de la anamnesis. El personaje que da nombre a esta obra utiliza un argumento erístico, según el cual «no le es posible a un hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe» (cf. 80e3), lo que sabe, porque lo sabe ya, y lo que no sabe, porque no sabría ni siquiera qué investigar. En lugar de deshacer la trama erística del argumento, Sócrates hace alusión a una doctrina de inspiración religiosa (cf. 81a ss.), según la cual, «el alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha contemplado todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, y no hay nada que no haya aprendido» (cf. 81c5-7). Platón se sirve, por tanto, de una doctrina de origen pitagórico, que va a poner al servicio de su teoría gnoseológica transformándola completamente. Los pitagóricos creían, efectivamente, en la inmortalidad y reencarnación del alma, en la reminiscencia, así como en el parentesco de todos los seres vivos (cf. 14A8a DK; Diógenes Laercio VIII 36). Pero, para Platón, lo recordado no es un acontecimiento de una existencia terrena anterior, sino algo «contemplado en el Hades» (cf. *Men.* 81c6). Como Platón deriva la etimología de esta palabra de «*aidés*» («invisible», cf. *Crát.* 403a6), lo que quiere decir con ello es que lo recordado pertenece al ámbito de lo inteligible. Si el alma es inmortal, como afirman los pitagóricos, habrá tenido acceso a «lo invisible», es decir, a un objeto que pertenece a un género de realidad distinta de lo corporal y sensible. Por otro lado, «el parentesco de la naturaleza en su totalidad» al que se refiere el *Menón* (cf. 81c-d) no es el parentesco de los seres vivos, que permite en los pitagóricos la encarnación del alma en especies diferentes, sino una interrelación de

los objetos de conocimiento tal que «quien haya recordado uno pueda llegar al descubrimiento de todos los demás» (cf. 81d2-3).

Sócrates llama a un esclavo para demostrarle a Menón que, si le hacen las preguntas convenientemente, puede aprender y llegar por sí mismo al descubrimiento del teorema de Pitágoras, a pesar de no haber recibido nunca enseñanzas de geometría. Lo que el esclavo ha aprendido, sometiéndose al ejercicio mayéutico de Sócrates, ha consistido en recordar unos conocimientos que no había adquirido en esta vida, sino en un tiempo «en el que no era hombre» (cf. 86a6). La manera más obvia de interpretar esta última frase es que Platón está haciendo referencia a un momento en la existencia del sujeto cognoscente en el que el alma, al estar desligada del cuerpo, puede acceder directamente al conocimiento de objetos inteligibles que solo pueden aprehenderse por medio de la inteligencia[56]. La repercusión que esta doctrina tiene para la teoría de las formas y para la gnoseología platónica es evidente.

Aparentemente, el *Menón* no va más allá que el *Eutifrón* en lo que se refiere a la trascendencia de las ideas: Sócrates pretende que su interlocutor, al definir la virtud, no conteste con una enumeración de diferentes casos de virtudes, sino que responda poniendo de manifiesto «la forma» (*eîdos*, cf. 72c7), «única e idéntica», en la que consiste su «realidad» (*ousía*, cf. 72b1) y «por la cual son virtudes» (cf. 72c8). Igual que en el caso del *Eutifrón* y con un vocabulario que parece consolidarse con vistas a los diálogos posteriores, el esencialismo socrático presenta la forma como algo que está presente en todos los casos individuales de los que se predica como universal, pero no más allá de estos. La virtud que se intenta definir es algo único (*hén*, cf. 73d1; *mía*, cf. 74a8-9) e idéntico (*autḗ*, cf. 73c4) que se da en todos los ejemplos (*katà pántōn*, cf. 73d1; *dià pántōn*, cf. 74a9) de virtud. Sin embargo, si reparamos en el objeto de la reminiscencia, advertimos que «la virtud» (cf. 81c8) es precisamente uno de estos contenidos del conocimiento que el recuerdo debe recuperar del tiempo en que el alma los adquirió, cuando aún no se había encarnado en forma humana. La implicación evidente es que las ideas tienen también una existencia metafísica y que su realidad (*ousía*), además de estar presente en los objetos de este mundo, subsiste independientemente de

56. Cf. *Fed.* 73a; la inmensa mayoría de especialistas considera el *Menón* anterior al *Fedón* no tanto por consideraciones estilísticas como por el hecho de que este último presenta la teoría de la reminiscencia como algo acostumbrado en las exposiciones socráticas (cf. 72e), mientras que en el *Menón* se trata de una novedad. Cf., en este sentido, Kahn (2010) p. 73.

estos. A este efecto, para no dejarnos desorientar por los términos inmanentistas del esencialismo socrático, hay que recordar que en diálogos posteriores, como el *Fedón*, donde Platón ha expuesto ya la perspectiva dualista de la distinción entre un mundo sensible y un mundo inteligible, seguirá diciendo también que las formas, a pesar de su trascendencia, están presentes en las cosas del mundo sensible e incluso que estas son lo que son por la «presencia» en ellas de la forma correspondiente (cf., p. ej. *Fed.* 100d).

Otro de los pasos con el que Platón se encamina inequívocamente, en el *Menón*, a su teoría de las formas es la diferencia que establece en esta obra entre opinión y conocimiento. Tanto aquí (cf. *Men.* 97c) como en el *Gorgias* (cf. 544d), Sócrates da por supuesto que su interlocutor puede diferenciar la mera creencia u opinión, por un lado, y el conocimiento, por otro, porque es una distinción lingüística que está al alcance de cualquier hablante griego ordinario. La opinión puede ser verdadera o falsa, mientras que el conocimiento es siempre verdadero. Pero en el *Menón*, va más allá, porque plantea la diferencia entre la opinión verdadera y el conocimiento. Como dice Sócrates (cf. 97b9-10), acaso «no sea peor guía la opinión verdadera que la inteligencia en lo que se refiere a la corrección del obrar». Entonces, ¿dónde está la diferencia? Esta consiste en que la opinión verdadera, a diferencia del saber, «no quiere permanecer mucho tiempo» (cf. 98a1-2) y abandona el alma, como ocurría con las estatuas de Dédalo, que eran tan reales que salían volando. Sin embargo, cuando interviene «un razonamiento causal» (*aitías logismós*, cf. 98a3-4), la opinión verdadera se convierte en algo estable y se transforma en conocimiento (*epistḗmē*). Ahora bien, Sócrates identifica este razonamiento con la reminiscencia (cf. 98a4), lo cual quiere decir, aunque no se extraiga esta consecuencia explícitamente, que la opinión se convierte en conocimiento cuando entran en escena esos objetos trascendentes a cuyo conocimiento llegó el esclavo en el tiempo en el que «aún no era hombre». El proceso del conocimiento consiste en despertar estas opiniones verdaderas mediante las preguntas y convertirlas en unos conocimientos cuya «verdad ha estado siempre en el alma» (cf. 86b1-2).

Platón dice que quien no conoce el camino a Larisa, pero tiene una opinión verdadera al respecto (97a-b), puede guiarnos igual que quien lo conoce. Algunos especialistas, desorientados por ejemplos de esta clase, han pensado que en el *Menón* la diferencia entre opinión verdadera y saber aún no se basa en entidades de diferente naturaleza ontológica, porque tanto la opinión como el saber parecen tener como objeto las mismas cosas. Sin embargo, parece claro que la conversión

de la opinión verdadera en *epistḗmē* requiere la intervención de la anamnesis. Esta es necesaria porque solo ella eleva el alma a la consideración de entidades inteligibles y universales que no pueden ser contempladas por medio de los sentidos. A nuestro juicio, en esta obra aparecen, por tanto, los tres ingredientes que el *Fedón* (cf. 76e9) va a enlazar como términos de una «idéntica necesidad»: (a) el objeto de conocimiento son las formas dotadas de existencia trascendente; (b) el alma puede llegar al conocimiento de estas porque es inmortal y (c) no tiene más que adentrarse en sí misma para cobrar conciencia y recordar unos objetos que no podría haber adquirido en este mundo por medio de los sentidos. El recurso a la reminiscencia, como han mostrado a menudo los especialistas, pone de manifiesto que Platón tenía a la vista ya un «estatuto trascendental» para las formas y que «sabía a dónde se dirigía»[57].

El *Crátilo* ha suscitado dudas entre los especialistas respecto a su ubicación cronológica, ya que algunos creen que es anterior al *Fedón*, mientras que, para otros, es posterior. Pero, independientemente del orden que le corresponda en la cronología de los diálogos platónicos, añade un detalle esencial a propósito, precisamente, del objeto de conocimiento. Crátilo defiende en esta obra la teoría heraclítea del flujo universal (cf., p. ej., 436e-437a) y, a propósito de ello, Aristóteles nos proporciona en la *Metafísica* dos indicaciones muy precisas sobre el origen de la teoría de las ideas. Una de las influencias decisivas que da lugar a esta, como hemos visto, es la búsqueda socrática de las definiciones. La otra tiene que ver precisamente con Crátilo, porque, según su testimonio, «Platón estuvo familiarizado desde joven con este y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas» (cf. I 6, 987a32 ss.). Por esta razón, prosigue Aristóteles, Platón supuso que el objeto socrático de las definiciones «no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades… dado que aquellas están eternamente cambiando» (cf. I 6, 987b4-7). En el *Crátilo,* Platón hace comparecer precisamente a este personaje para obligarlo a aceptar una clase de objetos que está sustraída a los efectos del cambio y el devenir. Su razonamiento reviste la forma de lo que, en la filosofía moderna, se llamaría un planteamiento trascendental: si existe la ciencia y el saber, se requiere tanto un sujeto como un objeto del conocimiento que no se vean afectados por el flujo universal (cf. *Crát.* 440b).

57. Cf. Kahn (2010) p. 344.

Platón estaba convencido de que el conocimiento matemático y ético constituían una realidad indudable. Hemos visto que, en diálogos anteriores, Sócrates insistía en la unidad e identidad de la forma frente a la diversidad de los particulares que reciben de esta su denominación. Pues bien, ahora el énfasis recae en una identidad que se mantiene en el tiempo frente a la caducidad de los objetos a los que aplicamos tales calificativos. Si tiene sentido hablar de términos como «lo bueno y lo bello en sí» (cf. 439c8), y lo mismo se aplica en el caso de «cada uno de los seres», y no ya de «un rostro bello o cualquiera de estas cosas» (cf. 439d3-4, 440b), que están sujetas al devenir, es porque podemos suponer la existencia de lo bello como algo que «es siempre tal como es». El conocimiento de estos valores supone, pues, la existencia de entidades cuyo modo de ser no puede identificarse con las cosas sujetas al flujo y al movimiento de los que habla Crátilo (cf. 440b-c). Platón expresa, pues, en esta obra una línea de pensamiento que constituye un argumento esencial en favor de la teoría de las formas. En la Academia, según el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.*I 1, 990b12), se denominaba «argumento a partir de las ciencias» y los platónicos lo formulaban de la siguiente manera:

> Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería haber para cada ciencia alguna cosa, además de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan en el ámbito de cada ciencia. Y tal es la idea. (*Sobre las ideas*, frag.3 Ross)[58].

A pesar de que Sócrates presenta en el *Crátilo* (cf. 439c) su teoría como un sueño que se le viene a la mente muchas veces, en realidad está formulando con toda consciencia uno de los elementos fundamentales que van a convertir la teoría de las formas en una auténtica contrafigura de los supuestos subjetivistas y heraclíteos en los que se basaba el relativismo de los sofistas, según la reconstrucción que hace el mismo Platón de sus posiciones. El *Crátilo* (cf. 385e-386a) defiende como alternativa a la sentencia protagórica del hombre medida «la consistencia de la realidad» (*bebaiótēs tês ousías*, cf. 386a4) y este carácter apunta, efectivamente, a dos características esenciales de la teoría de las ideas. En primer lugar, las cosas que han de constituir el objeto de conocimiento tienen *un ser en sí*, es decir, «una realidad consistente» (*bébaios ousía*, cf. 386e1), que es garantía

58. Cf. Vallejo (2005) p. 408.

de la objetividad del conocimiento. Sócrates piensa (cf. 386b-d) que si podemos distinguir objetivamente la sensatez de la sinrazón, y utilizar conceptos como el bien y el mal, Protágoras no puede estar en lo cierto y los valores morales han de tener una realidad en sí, al margen de los pareceres de cada cual: «las cosas tienen una realidad consistente en sí mismas, independientemente de nosotros y no se ven arrastradas arriba y abajo de acuerdo con nuestra imaginación, sino que por sí mismas están dotadas por naturaleza de una realidad propia» (cf. 386e1-4). La segunda característica implicada en esta consistencia de lo real es la permanencia (cf. 437a) y esta, como hemos visto, ha de dotar al objeto y al sujeto del conocimiento de la estabilidad necesaria para que sea posible la existencia del saber. En otro caso, si todo cambiara, en cuanto una cosa fuera conocida, al dejar de ser lo que era, perdería toda validez el conocimiento que la tenía como objeto y lo mismo ocurriría con el conocimiento mismo, pues al cambiar este, dejaría de ser conocimiento para convertirse en otra cosa (440a-b).

4.3. *El* Fedón *y el* Banquete

El *Fedón* es, según la gran mayoría de los especialistas, el primer diálogo donde la teoría de las formas aparece con todas sus implicaciones metafísicas, porque aquí, como vio el mismo Aristóteles, mencionando explícitamente esta obra (cf. *Met.*I 9, 991b3), aparece ya claramente esa «separación» entre las ideas y las cosas sensibles que, a su juicio, es característica de la doctrina platónica. En el *Fedón,* se afirma sin ambigüedad alguna que la forma de lo igual en sí (*autò tò íson*) es algo distinto (*héteron ti*, cf. 74a11) de las cosas iguales. Platón explica con toda claridad en qué consiste la diferencia. En primer lugar, las cosas iguales poseen una igualdad inestable que unas veces se muestra como igual y otras veces no. En cambio, la realidad (*ousía*, cf. 78d1) de las formas, que constituye el objeto del saber o, como dice Sócrates, «aquello de lo que damos razón en nuestras preguntas y respuestas»[59], no experimenta cambio de ninguna

59. Aunque es indudable la novedad de la teoría ontológica en la manera como se concibe la forma, esta se revela ahora como la entidad a la que apuntaban las preguntas y respuestas del método practicado por Sócrates, de manera que viene a establecerse así una conexión, como dice Kahn (2010) p. 361, de la nueva metafísica y psicología con las esencias que se buscaban en los diálogos no metafísicos. Cf. también Irwin (2003) 144.

clase (cf. 78d). Las formas de lo bello y de lo igual en sí, por citar dos ejemplos, constituyen una identidad (*monoeidés*, cf. 78d5, 80b2) inalterable, mientras que todas las cosas bellas o iguales que pertenecen al mundo sensible están inmersas en el devenir. La segunda característica a la que nos referimos está relacionada con ello, porque las formas están dotadas de una perfección de la que carecen las cosas particulares. Los leños iguales o las cosas bellas de este mundo en unos aspectos son, respectivamente, iguales o bellas y en otros no[60], porque no alcanzan la perfección de la que están dotadas las formas de lo igual o lo bello en sí (cf. 74b-e). Platón concibe la perfección como identidad inalterable y este carácter confiere a la forma una trascendencia respecto a los particulares que proporciona a la teoría de las ideas todo su alcance metafísico. Ahora, la relación de las formas con las cosas no es, como en los diálogos iniciales, la que guarda un universal con las cosas particulares, porque se hace hincapié además en que estas «carecen» de esa perfección, ya que les «falta algo» (cf. 74d-e) de su realidad esencial para ser como las formas correspondientes, y, en consecuencia, son «inferiores» (cf. 74e2) a estas.

En el *Banquete*, obra probablemente anterior al *Fedón*, se ofrece una caracterización semejante de la forma, aunque no encontramos aquí el vocabulario habitual de la teoría en términos de *eîdos* e *idéa*. En este caso, solo se habla de lo bello en sí, porque es el objeto final del amor, que es de lo que trata la obra. Aquí se insiste, por un lado, en que lo bello en sí (*autò tò kalón*, cf. 211d3, e1) es una realidad sustraída al devenir, que «es siempre y no se genera ni se destruye, ni aumenta o disminuye» (cf. 211a1-2). Pero, por otro lado, igual que en el *Fedón,* la perfección de lo bello se describe como una identidad absoluta, no contaminada por nada ajeno a su esencia: se trata de «lo que no es bello en un sentido y feo en otro, o en un momento sí y en otro no, o bello en relación con algo y feo en relación con otra cosa o bello aquí y feo allá» (cf. 211a2-4). El carácter perfecto de lo bello consiste en que estamos ante algo que no contiene nada contrario o extraño a su esencia y esto impide que pudiera parecer «bello a unos y feo a otros» (cf. 211a5). Pero Sócrates insiste en que la belleza, como lo igual, lo bueno y lo bello en sí del *Fedón* (cf. 78d, 100b), es una realidad «en sí y por sí» (*autò kath’*

60. Los leños iguales, como otras «muchas» cosas, son ejemplos particulares de lo igual que, debido a su imperfección, contienen, a diferencia de lo igual en sí, tanto la propiedad de lo igual como su contraria. Esto es lo que algunos especialistas han llamado la copresencia de los contrarios. Cf. Irwin (2003) p. 154.

hautó, cf. 211b1)[61], subrayando su trascendencia de un modo que refleja el carácter específico de la teoría en estos diálogos: «lo bello no se manifestará como un rostro, unas manos o cualquier otra cosa que participe del cuerpo, ni como un concepto o una ciencia» (cf. 211a6-7)[62]. Su independencia ontológica viene explicitada por Sócrates cuando afirma, a continuación, que no se trata de «algo que es en otra cosa, como en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en cualquier otra realidad, sino de lo que es siempre en sí, por sí y consigo mismo específicamente uno (*monoeidés*)» (cf. 211a8-b2, cf.211e). Aquí, como ocurre en el *Fedón* con el resto de las formas, la belleza es descrita como algo «divino» (cf. 211e3), que es «puro, limpio y sin mezcla» y, anticipando el tema aristotélico de la separación, aparece como una realidad que no está «contaminada por las carnes humanas ni por los colores o todas las demás frivolidades mortales» (cf. 211e1-3).

El *Banquete* no entra en disquisiciones técnicas y no especifica nada sobre el modo de captar estas esencias, prefiguradas en el caso de lo bello. No obstante, dada su proclamada separación ontológica respecto de todo aquello que participa del color o la corporalidad, hay que presuponer que es necesario ir más allá de los sentidos y que lo bello en sí solo puede contemplarse con la razón. El *Fedón* parte precisamente de la perfección y la independencia ontológica de las formas para plantear su concepción del saber como reminiscencia, porque la percepción nos transmite información de objetos pertenecientes a la experiencia que no llegan a la perfección de las formas implicadas. Por ejemplo, en el caso de lo igual, cuando observamos objetos tales como leños o piedras semejantes, «todos los contenidos proporcionados por las percepciones aspiran a lo igual en sí, pero son inferiores a ello» (cf. 75b). Los valores morales y los objetos matemáticos muestran de manera especialmente significativa esta heterogeneidad, porque la experiencia nunca proporciona objetos cuya perfección satisfaga las exigencias presupuestas por el conocimiento de un teorema matemático o por los altos ideales de la vida

61. Esta fórmula se ha interpretado a veces, (cf. Fine [1984]), como una expresión que hace referencia al modo en que las formas poseen las propiedades correspondientes (cf. *Fed.* 78d), pero, a nuestro juicio, en el *Banquete,* está claro que se refiere también a la existencia trascendente de la forma o a su subsistencia, independiente de cualquier caso particular en el que pueda darse. En este texto equivale, sin más, a su carácter incorpóreo o, dicho en términos aristotélicos, a su existencia «separada» de cualquier cosa material que pudiera «participar» de ella. Cf. Vlastos (1991) p. 73 ss.; Deveraux (2003) p. 202.

62. Como subraya Kahn (2010) p. 354, la realidad de las formas queda así libre de cualquier tipo de inmanencia, incluida la inmanencia en el pensamiento humano o el discurso.

moral. Como dice Kant, para Platón «nunca se halla en la experiencia algo que concuerde con una idea»[63]. Cuando alguien ve una imagen dibujada de una persona, piensa en esta o en otra que se le parece, pero sabe que la pintura la refleja imperfectamente, porque la ha conocido con anterioridad. En realidad, no es la pintura la que le ha hecho conocer a la persona en cuestión, aunque piense en ella con ocasión del retrato que nos transmite su imagen imperfecta. Uno y otro contenido están asociados mentalmente por la semejanza que hay entre ambos, pero también pueden asociarse objetos diferentes como la persona que recordamos y la lira o cualquier otra cosa que le haya pertenecido. Esto mismo ocurre con el conocimiento de las formas: la igualdad encarnada en los objetos de la experiencia sensible nos trae a la mente el recuerdo de la forma perfecta e inmutable de la igualdad en sí. Pero las sensaciones por sí mismas nos proporcionan conocimiento solo de una igualdad imperfecta, tal como podemos hallarla en el mundo en que vivimos. Por esta razón, dado que las sensaciones y las formas a las que están referidas representan dos géneros diferentes de realidad (74c-74e), Platón no puede aceptar que la experiencia empírica sea la que origine en sentido estricto el conocimiento de las ideas. A la percepción no le corresponde otra función que suscitar el recuerdo de lo que ha sido aprehendido independientemente de los sentidos. Las siguientes palabras de Sócrates son muy claras en ese sentido:

> Es necesario que nosotros hayamos conocido lo igual antes de ese momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas estas aspiran a ser como lo igual y, sin embargo, son inferiores a ello (*Fed.*74e9-75a3).

La epistemología platónica en el *Fedón* está fundada en la independencia del conocimiento inteligible respecto a la experiencia, porque las formas, a diferencia de las cosas sensibles, no pueden «tocarse, verse o percibirse por los demás sentidos», ya que no «pueden aprehenderse más que con un razonamiento de la inteligencia» (cf. 79a3). En el *Banquete* no se establece esta conclusión, que exigiría unos interlocutores más familiarizados con las cuestiones técnicas, propias del conocimiento filosófico. Pero lo que se dice de lo bello en sí como algo que no «participa del cuerpo» implicaría idéntica conclusión. Ahora bien, como todo lo que aprehendemos en esta vida es a través de los sentidos, Platón concluye que el conocimiento de las ideas ha debido ser alcanzado en otra vida anterior

63. Cf. Kant (1993) p. 310.

en la que el alma no estaba ligada al cuerpo y tenía inteligencia (*phrónēsis*, cf. 76c12) para poder aprehender las formas sin la intervención de la experiencia sensible. Llevan razón, por tanto, quienes atribuyen a Platón el descubrimiento del elemento *a priori* en el conocimiento, siempre y cuando tengamos en cuenta que no se trata de un *a priori* de carácter meramente subjetivo, al estilo kantiano, sino de un *a priori* objetivo[64]. La independencia del conocimiento inteligible y la concepción del saber como una búsqueda cuyos resortes decisivos radican en el interior del sujeto cognoscente es un planteamiento epistemológico que, con otros supuestos, reaparecerá constantemente en la historia de la filosofía. Podría decirse que el iluminismo de San Agustín, el innatismo cartesiano o el apriorismo kantiano son, *mutatis mutandis*, variaciones de un mismo tema que tiene sus raíces en la epistemología platónica. También Hegel, a propósito de la teoría platónica de la reminiscencia, propondrá su propia interpretación idealista y dirá que Platón no hizo otra cosa que «representarse el ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo»[65]. Ahora bien, el término *idéa*, transliterado al castellano, cuando hablamos tradicionalmente de la teoría platónica de las ideas, puede resultar desorientador, porque las formas o «ideas» platónicas no son contenidos de la mente, como son concebidas en la modernidad, por filósofos como Descartes o Locke, sino estructuras ontológicas u objetos reales que, precisamente por estar dotados de un ser en sí, son la condición que hace posible la objetividad del conocimiento. Pero tal como Platón plantea el problema del conocimiento *a priori,* a partir de la teoría de las formas, esta lleva consigo la inmortalidad del alma y la doctrina del saber como anamnesis, de manera que los tres elementos doctrinales aparecen vinculados a sus ojos con una «idéntica necesidad» (cf. *Fed*. 76e9).

En el *Fedón* la teoría de las formas queda, pues, formulada como una concepción metafísica que distingue por vez primera en la historia del pensamiento occidental dos géneros de realidad. Si entendemos por metafísica, en una de sus

64. Cf. Reale (1995) vol. II pp. 196-197.

65. Cf. Hegel (1977) vol. II pp. 164-165. A juicio de Hegel, la palabra *anámnesis* tiene también el sentido de adentrarse en sí mismo. En su opinión, lo que hace Platón es exponer por «vía de representación» y de modo «mítico» «el verdadero concepto de que la conciencia es en sí misma el contenido del saber», de tal manera que conocer no es otra cosa que adentrarse en sí misma y «convertir en algo general lo que empieza manifestándose de un modo externo y múltiple» (cf. p. 164).

múltiples acepciones, una disciplina que aspira a penetrar «más allá» de los entes físicamente constituidos en pos de una entidad que es de otra naturaleza, estamos asistiendo a su momento fundacional, porque nunca antes se había especificado con tal claridad que su objeto, como nos recuerda Aristóteles a propósito de las ideas, es «otro tipo de realidades» (cf. *Met.*I 6, 987b5)[66]. En correspondencia con ello, se deslindan también dos clases de conocimiento y una antropología dualista que considera el alma como una entidad independiente del cuerpo. Platón describe esta otra realidad (*ousía*) propia de las formas con caracteres casi religiosos, pues en el *Fedón* la llama «divina», igual que hemos visto en el *Banquete*, pero también «inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y eternamente inmutable» (cf. 80b1-2) en contraposición a la realidad sensible, que es «humana, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y nunca idéntica a sí misma» (cf. 80b3-5). La distinción de los dos géneros de realidad está estrechamente vinculada, por consiguiente, con los dos tipos de conocimiento que nos permiten acceder a cada una, pero también con el dualismo antropológico que atribuye al alma una condición inmortal semejante a la realidad inteligible, mientras que el cuerpo es asimilado a la realidad sensible, inmersa en el devenir.

Después de la insatisfacción que le produjo la teoría de la naturaleza, en la que intervenían solamente causas de carácter mecánico y material, Sócrates dice (cf. 99c-d) que tuvo que emprender «una segunda navegación». Aunque Platón atribuye el viaje emprendido al propio Sócrates, no cabe duda de que fue él quien descubrió el nuevo continente constituido por las formas como realidades inteligibles. La propia denominación de este tránsito, que Sócrates llama *deúteros ploûs* o «segunda navegación», nos invita a pensar en la búsqueda de un nuevo camino después del fracaso del ensayo anterior, llevado a cabo por las investigaciones sobre la naturaleza realizadas por los presocráticos. Ya hemos hecho referencia a este pasaje anteriormente, al analizar la relación de Platón con el pensamiento filosófico de sus predecesores. Limitémonos ahora a constatar que la segunda navegación se aparta de todo lo anterior en una triple dirección cuyos vectores están internamente relacionados a ojos de Platón. Efectivamente, en primer lugar, comporta una nueva concepción del ser, basada en las formas, que inaugura la metafísica occidental, pero también, en segundo lugar, un nuevo método fun-

66. Reale (1995) p. 137 llama a este texto «la carta magna de la metafísica occidental». Desde un punto de vista diferente, Heidegger (2000) vol. II p. 179 ha afirmado también que «con la interpretación platónica del ser como *idéa* comienza la metafísica».

dado en conceptos que no pueden ser extraídos de la experiencia sensible. Estos dos ingredientes estaban destinados a confluir, en tercer lugar, en una nueva concepción del cosmos, que sustituyera las explicaciones naturalistas, basadas en causas mecánicas, por una teoría de las causas que mostrara la existencia de una teleología racional. Platón no pudo desarrollar este plan hasta el *Timeo,* pero el *Fedón* nos sirve para constatar la existencia de un proyecto unitario, donde se funden una nueva idea del método, basado en los *lógoi*, con una ontología que trasciende las realidades meramente físicas, y una visión teleológica del cosmos, que aspira a mostrar el papel de la inteligencia en la naturaleza y el modo en que «el bien y lo debido» son los principios que «vinculan y contienen todas las cosas» (cf. *Fed*. 99c6).

La trascendencia gnoseológica de la nueva metafísica es puesta de manifiesto en un célebre pasaje del *Fedón.* Sócrates dice que quien quiera mirar las cosas con los sentidos puede quedar «ciego de alma» (cf. 99e2-3), como le ocurre a quien pretende mirar directamente al sol en el transcurso de un eclipse, por lo cual consideró que «era preciso refugiarse en los *lógoi* para contemplar en estos la verdad de las cosas» (cf. 99e2-4). Los *lógoi* son proposiciones que explican los fenómenos sensibles en términos de formas o principios universales. Con ello se expresa una de las ideas que van a ser esenciales para el concepto de ciencia en el pensamiento occidental, porque plantea la exigencia de universalidad como uno de sus requisitos indispensables[67]. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso del eclipse, en el cual hay que observar el sol indirectamente en algo que nos proporcione una imagen atenuada de este fenómeno, Platón dice que no concedería que quien estudie las cosas a la luz de los *lógoi* las «contemple en imágenes más bien que en su realidad» (cf. 100a1-3), porque tales proposiciones hacen referencia a formas inteligibles que constituyen las verdaderas causas de las cosas. De manera que la teoría de las ideas aparece como un nuevo tipo de causa (*tês aitías eîdos*, cf. 100b4) que nos sitúa ante un género de realidad hasta

67. Los *lógoi* son para Platón proposiciones que contienen conceptos universales y hacen referencia a realidades inteligibles. Cassirer comienza su estudio sobre «El nacimiento de la Ciencia Exacta» (1974) con un comentario de este pasaje del *Fedón* y nos recuerda (cf. Cassirer [1974] vol. I p. 290), en relación con los debates fundacionales de la ciencia moderna, que «el camino hacia la naturaleza pasaba por los *lógoi*», entendidos como «fundamentos racionales» y «relaciones matemáticas», a través de los cuales se pretenderá desentrañar los fenómenos naturales en lugar de orientarse directamente hacia las cosas para «captarlas en toda su determinabilidad sensible» (cf. p. 289).

ahora desconocida, a la que solo se puede acceder por medio del pensamiento. Ante una multiplicidad de cosas bellas (un cuadro, una escultura, una melodía), muy diferentes entre sí, no podemos decir que su belleza dependa del color, de la figura o de los sonidos (cf. 100d3-6):

> Sencilla y llanamente, y tal vez incurriendo en ingenuidad, dice Sócrates, tengo la convicción de que aquello que hace a algo bello no es otra cosa que la presencia (*parousía*) o la participación (*koinōnía*) de aquella belleza en sí como quiera que le sobrevenga.

La forma trae al conocimiento una exigencia de universalidad: la belleza, como algo presente en todas las cosas bellas, no puede depender de factores particulares, como «el color brillante, la figura o cualquier otra cualidad de esta naturaleza» (cf. 100d1-2), que se dan en unas cosas bellas y no en otras, sino que ha de consistir en una misma esencia presente en todas. Es, por tanto, de una naturaleza que no puede aprehenderse, si permanecemos en el plano meramente sensible en el que solo pueden captarse diferencias, factores accidentales y esa confusión de una propiedad con su contraria, propia de las cosas particulares, imperfectas y deficientes. «*Todas las cosas bellas* son bellas por lo bello» (cf. 100d7-8): esta convicción es la que obliga a buscar refugio en los *lógoi*, ya que solo estos permiten acceder, a través de los conceptos, a unas esencias universales que solo pueden aprehenderse por medio de la razón.

El conocimiento sensible produce, en cambio, el engaño (cf. 65b) y extravío (cf. 66a) del alma, porque le impide comprender «la realidad de las cosas» que solo puede aprehenderse por medio del «razonamiento» (*logismós*, cf. 66a1) y el «pensamiento puro» (*eilikrinḗs diánoia*, cf. 66a2). Desde el punto de vista ontológico, el conocimiento de la realidad implica, pues, una intelección de las formas, que constituyen el verdadero ser de las cosas, porque son las «causas» de aquello en lo que consiste su ser. Desde una perspectiva gnoseológica, para poder aprehender estas formas, el alma tiene que recurrir al uso de conceptos, proposiciones o categorías de carácter inteligible que sitúan el pensamiento, como hemos visto, en una dimensión universal. Platón no se refiere solo a ideales morales como «lo bello y lo bueno, lo justo y lo santo» (cf. 65d, 75c), sino a formas que están implicadas en el conocimiento de la realidad material en la que vivimos, como «la grandeza, la salud y la fuerza» (cf. 65d12-13). El *Fedón* ofrece así la posición más negativa respecto al papel de la sensibilidad en el conocimiento que puede

encontrarse en los diálogos, ya que hace hincapié especialmente en el hecho de que los sentidos y el cuerpo son causas de extravío e insensatez. Platón presenta la tarea del filósofo como una especie de «aprendizaje de la muerte» (cf. 64a6), porque consiste en entrenar al alma a considerar las cosas por sí misma, con independencia de los sentidos, objetivo que solo puede lograrse de manera total después de la muerte, cuando tenga lugar la separación del alma y el cuerpo (cf. 66e-67a). Sin embargo, en realidad, este es solo un aspecto de la cuestión, porque los sentidos también tienen el papel de suscitar el recuerdo de las realidades inteligibles, de manera que Platón matizará posteriormente esta visión negativa de la sensibilidad, como tendremos oportunidad de comprobar en el *Fedro* con su teoría del amor. Ahora se trataba de insistir en el papel que corresponde a la razón en la comprensión de la realidad. En ese sentido, si no confundimos las formas platónicas con los conceptos kantianos, que son meras formas *a priori* del entendimiento, es muy pertinente la comparación con la teoría del conocimiento sostenida por el filósofo de Königsberg. Cuando Kant dice que «las intuiciones sin los conceptos son ciegas»[68], está siguiendo una línea de pensamiento muy semejante a la adoptada por Platón en el pasaje del eclipse al que hemos hecho referencia. Posteriormente, se verá la contribución de la sensibilidad a una luz más positiva. Pero este aspecto permanecerá inalterable, porque para que haya conocimiento en sentido estricto, «es necesario, como se dice en el *Fedro* (cf. 249b6-c1), que el hombre comprenda de acuerdo con lo que recibe la denominación de forma, yendo de la multiplicidad de las sensaciones a una unidad compendiada por el razonamiento»[69]. Los *lógoi* a los que se refiere el *Fedón* no son otra cosa, a nuestro juicio, que la intelección de la realidad a la luz de conceptos que tienen como referencia formas inteligibles.

4.4. *La República*

Los elementos esenciales de la ontología, la epistemología y la teoría política de Platón se hallan expresados en la *República* (cf. VII 514a ss.) de forma simbó-

68. Cf. Kant (1993) p. 93.

69. Cf. Kant hace referencia en la *Crítica de la Razón Pura* a la síntesis que opera el entendimiento por medio de los conceptos y entiende como tal el acto de reunir diferentes representaciones, procedentes de la sensibilidad, en un único conocimiento (cf. Kant [1993] p. 111).

lica en el mito o más bien en la alegoría (*eikṓn*, cf. 515a4) de la Caverna. Platón nos pide que imaginemos a unos hombres que están encadenados desde niños en una caverna subterránea, donde se hallan forzados a contemplar solo las sombras que proyecta en el fondo un fuego que tienen a sus espaldas. Por detrás de ellos, hay un camino cubierto por un tabique, por donde pasan caminantes que portan toda clase de objetos cuyas sombras se proyectan sobre la pared que ven los prisioneros. El propio Platón se encarga de traducir punto por punto cada uno de los componentes de la iconografía utilizada. En la interpretación de la alegoría que nos proporciona él mismo, los prisioneros somos nosotros mismos (cf. 515a5) y la caverna es el mundo sensible, mientras que el exterior de la caverna representa el mundo inteligible: el fuego del interior que produce las sombras de los objetos es, en el mundo subterráneo, lo que el sol en el mundo real, y el sol de la alegoría, que es lo último que contemplan los prisioneros cuando salen al exterior, es una imagen de lo que representa el Bien en el mundo inteligible. La caverna es, por consiguiente, una imagen del mundo de sombras en el que vivimos los hombres, porque toda la alegoría está pensada como una reflexión sobre el efecto de «la educación y la falta de ella» (cf. 514a2) en la naturaleza humana. Las cadenas de los prisioneros son los prejuicios engendrados por una falsa concepción del mundo, que otorga valor a cosas que no son más que falsas ilusiones, y la liberación consiste en una «curación de la ignorancia» (cf. 515c4-5).

La alegoría de la caverna nos muestra en qué medida la ontología y la epistemología platónicas están al servicio del pensamiento ético y político de Platón. En el libro VI de la *República* se han expuesto justo antes una comparación del Bien con el sol (cf. 506e ss.) y una explicación de los diferentes grados de conocimiento en la imagen de la línea dividida (cf. 509d ss.). La obra está dominada en su centro por estas tres grandes metáforas[70]. La alegoría de la caverna hay que ponerla en relación «con lo que se ha dicho anteriormente» (cf. 517b) y trae al primer plano el tema de la educación, que es el vínculo que enlaza la ontología y la epistemología platónica, explicadas en aquellas imágenes, con su filosofía práctica. La salvación del hombre depende del conocimiento y el uso de la razón, porque estos son los únicos que le permiten «ascender» al mundo real de los verdaderos valores por los que merece la pena vivir. El prisionero liberado despreciará «los honores y elogios» (cf. 516c8) y la lucha por el poder (cf. 516d) que tiene lugar en

70. Cf. Gutiérrez (2003).

el mundo subterráneo de las pasiones y los prejuicios humanos. Es posible que, si volviera a la caverna, daría que reír en medio de las sombras a las que no está acostumbrado (cf. 516e ss.). Pero la filosofía está al servicio de una tarea ética y la misión del filósofo es volver «a la vivienda común de los demás y acostumbrarse a contemplar las sombras» (cf. 520c1-3). El prisionero liberado que, después de muchos esfuerzos, ha recorrido todas las etapas del conocimiento hasta ver el sol fuera de la Caverna, es el filósofo que ha logrado contemplar la idea del Bien:

> Una vez que ha visto <la idea del Bien> tiene que concluir que esta es la causa para todas las cosas de todo lo recto y bueno; que, en el mundo visible, ha engendrado la luz y al soberano de esta, mientras que, en el inteligible, es la soberana que proporciona verdad e inteligencia, y que es necesario que ponga sus ojos en esta quien quiera proceder sensatamente tanto en lo público como en lo privado (*Rep.* VII 517c1-5).

4.4.1. *La idea del Bien*

La peculiaridad más importante que presenta la teoría de las formas en la *República* es la preeminencia que se le concede a la idea del Bien por encima de todas las demás. De las ideas, se subraya una vez más su unidad (cf. V 476a, VI 507b, X 596a) y su carácter inteligible, que solo puede ser captado por el pensamiento. La unidad muestra la diferencia ontológica respecto a las cosas que participan de ella, pues la forma «se manifiesta como múltiple cuando aparece en comunión por todas partes con acciones y cuerpos, y unas con otras» (cf. V 476a6-7). De ahí que esa unidad no la pueda aprehender el amante de la presencia empírica de las cosas (cf. V 479e), ya que es la otra cara de la perfección y la identidad absolutamente homogénea de una esencia que trasciende el ámbito de la existencia fáctica de las cosas. La multiplicidad es generada por la existencia de unas cosas particulares que son y no son a la vez buenas, bellas o justas, frente a la unidad absolutamente pura de estas cualidades en las formas correspondientes. Además, como podemos comprobar plásticamente en la alegoría de la caverna, Platón reafirma su metafísica dualista de los dos mundos distinguiendo nítidamente el ámbito de la realidad (*ousía*), «que es siempre» (cf. VII 527b5) y permanece inalterable, frente al mundo del devenir (*génesis*), en el que todo «nace y perece».

La novedad es la posición que se otorga a la idea del Bien, aunque, a nuestro juicio, parece tratarse de una innovación que afecta más a la exposición literaria

de la doctrina que a la concepción filosófica en sentido estricto. Efectivamente, ya en el *Fedón* (cf. 99c6), como hemos visto, se había hecho alusión a la tesis de que «el bien y lo debido» son los principios que «vinculan y contienen todas las cosas». Pero Platón no se refiere ahora solo a la teleología que preside su teoría cosmológica, sino que otorga a la idea del Bien una preeminencia ontológica en el mundo de las formas. Sócrates, en lo que parece ser, evidentemente, aquello que los esoteristas han llamado «un lugar de omisión»[71], se niega a definir el Bien, porque lo considera una tarea demasiado ardua para acometerla en ese momento (cf. 506e1) y, en su lugar, presenta la imagen (*eikṓn*, cf. 509a9) o comparación con el sol a la que hacíamos referencia anteriormente. Este es «un hijo del Bien» que realiza en el mundo sensible la misma función que corresponde al Bien en el mundo inteligible (cf. 508b-c). En el mundo sensible, el sol ocupa un lugar preeminente, porque es causa (cf. 508b9) no solo «de que las cosas puedan ser vistas, sino que también les confiere la génesis, el crecimiento y su nutrición, sin ser este mismo génesis» (cf. 509b2-4). De la misma manera:

> El Bien no solo proporciona a los objetos del conocimiento su cognoscibilidad, sino que también confiere a estos el ser (*tò eînai*) y la entidad (*ousía*), aunque el Bien no sea entidad (*ouk ousías óntos*) y tenga una posición preeminente más allá de la entidad en dignidad y poder (*Rep.*VI 509b6-10).

Estas últimas palabras de Platón han sido objeto de interpretaciones muy divergentes, ya que no se encuentran en la *República* ni en ninguna otra obra muchas más precisiones sobre el modo en que el Bien es causa de la inteligibilidad y el ser de las formas[72]. Ya en la Antigüedad la doctrina del Bien en Platón era ejemplo paradigmático de un asunto oscuro. A primera vista, se podría comprender una relación ontológica de dependencia entre las demás formas de carácter ético, político o estético y la idea del Bien, porque el Bien es el fundamento de todos los valores y «causa para todas las cosas de todo lo recto y bueno» (cf. VII 517c2). Desde el punto de vista del conocimiento y sus implicaciones ético políticas, Platón dice, además, que «la idea del Bien es el más grande objeto de conocimiento, en conjunción con el cual las cosas justas y las demás se hacen útiles y beneficiosas» (cf. VI 505a2-4), de manera que «nada resulta beneficioso»

71. Cf. Szlezák (1992) p. 405 y (1997) p. 106. Véase más arriba, p. 178.
72. Cf. De Vogel (1990) p. 101; Reale (1995a) p. 335.

sin el conocimiento del Bien. No debemos olvidar que aborda esta doctrina en el contexto de la formación del filósofo gobernante. El proceso educativo ha de culminar en la dialéctica precisamente con el conocimiento del Bien (cf. VII 532b), para no permitir que, en tal estado, los gobernantes actúen «como seres irracionales». La posición solar atribuida a la idea del Bien demuestra la inspiración ética y política de la ontología platónica. Pero la cuestión estriba en comprender la relación que esta pueda tener con las formas que no pertenecen al mundo de los valores. Hay que tener presente que Platón no desvincula lo axiológico y lo ontológico. Cuando hace referencia a la teoría de las formas en el *Fedón* y las presenta como un nuevo tipo de causa, esto forma parte, como hemos visto, de una perspectiva teleológica en la que la forma debe ser explicada en términos de una finalidad regida por «el bien y lo debido» (cf. 99c). En ese sentido, podría decirse, desde una perspectiva general, que el Bien se refleja en el ser de las formas en tanto que estas son especies diferentes de excelencia y cada una representa la perfección a la que aspiran todas las cosas en cualquier ámbito. La forma (*eîdos*) de lanzadera, por poner un ejemplo, sería la esencia de este instrumento, es decir, «lo que es en sí» (cf. *Crát.* 389b), pero también representa para el carpintero o el artesano que las fabrica una perfección, ya que es la forma que mejor (*kallístē*) le permitirá a este instrumento realizar la función (*érgon*, cf. 389c1) que por naturaleza le corresponde[73].

En el texto de la *República* (cf. 509b8-9), se afirma igualmente la trascendencia del Bien respecto a cualquier ente, ya que «no es entidad» (*ouk ousías óntos*). Sin embargo, en otros pasajes (cf. 505a, 508e, 517b-c, 534b-c), se dice que es una idea y es considerada además «lo más luminoso» (cf. VII 518c9), «lo más dichoso de lo que es» (cf. VII 526e3-4) y «el mejor de los entes» (cf. VII 532c6), con lo cual, a juicio de algunos autores, no sería trascendente, pues pertenecería al orden del ser[74]. También hay que tener en cuenta que, desde un punto de vista epistemológico, el dialéctico es el que alcanza «la razón de la entidad (o esencia)»

73. Las ideas pueden ser consideradas en este sentido como «tipos de excelencia», cf. Ross (1989) p. 62. Santas (2003) pp. 247-274 ha distinguido, apoyándose en otros autores, entre las características ideales de las formas y sus caracteres propios en tanto que tales, es decir, en virtud de lo que es cada una, de manera que «la idea del Bien sería la causa formal de que las demás ideas posean sus atributos ideales» (p. 268), al poseerlas en sí misma como características propias que transmite a las demás.

74. Cf. por ej., Baltes (1997) p. 5 s.; Brisson (2002) pp. 91-92; Lisi (2007) p. 13.

(*lógos tês ousías*, cf. VII 534b3-4) y, si su más grande objeto de conocimiento es el Bien, entonces este debería tener una entidad o esencia objeto de definición, con lo cual desde esta óptica tampoco sería trascendente[75]. A la vista de estas precisiones, otros autores hablan de una «trascendencia atenuada», que no puede concebirse como heterogeneidad radical entre el Bien y los efectos de su acción causal, o de una trascendencia más de orden axiológico y estético que ontológico[76]. Sin embargo, la claridad con que Platón establece que el Bien no es *ousía* lo distingue del resto de las ideas, en lo que para muchos estudiosos, a nuestro juicio con razón, es una rotunda afirmación de su trascendencia ontológica[77]. No se dice solo que el Bien esté más allá de la entidad en un arrebato de elevación retórica, como se ha querido interpretar este texto, sino que explícitamente se afirma que «no es entidad». Aunque Platón no lo repita en ningún otro lugar, esto quiere decir que el Bien no «es» como el resto de las formas. Estas tienen una esencia que hace a cada una ser lo que es en su concreción determinada, pero el Bien está más allá de esta limitación esencial de un modo trascendental que le permite tener una presencia en todas las demás. Es como si las formas y el Bien pertenecieran a niveles categoriales diferentes. De ahí que algunos autores hayan descrito el Bien no como una forma concreta, sino como «el sistema teleológico» que las conecta a todas[78].

Los partidarios de la interpretación esoterista han visto en esta cuestión una clara alusión a la teoría platónica de los principios[79]. En el texto citado más arriba (cf. *Met.* I 6, 987b18-22), Aristóteles, como hemos visto, atribuye a Platón una doctrina a la que no se alude claramente en los diálogos, según la cual el Uno y

75. Cf. 534b-c, Baltes (1997) p. 8; sobre el carácter contradictorio con que aparece la idea del Bien cuando se intenta «dar razón» de ella, véase Ferber (1989) pp. 149-154 y (2003) p. 144. Algunos autores han visto en la expresión *epékeina tês ousías* «una exageración retórica», en la respuesta de Glaucón (cf. Brisson [2002] pp. 88-90), lo cual convertiría la preeminencia del Bien sobre el ser en una superioridad relativa y no absoluta, como será en Plotino.

76. Cf., respectivamente, Ferrari (2003) pp. 314-315; Vegetti (2003) p. 275.

77. Cf., p. ej., Ross (1989) p. 63; De Vogel (1990) p. 98 ss.; Ferber (1989) p. 66 ss. y (2003) pp. 135-136.

78. Cf. Irwin (1977) p. 225. Véase también Fine (2003) vol. I p. 228, que habla del Bien como «estructura teleológica de las cosas», sin identificarse con ninguna «forma determinada».

79. Los partidarios de la interpretación esoterista, al sostener la identificación del Bien con el Uno de la teoría de los principios que Aristóteles atribuye a Platón, han defendido igualmente la trascendencia ontológica expuesta en la fórmula del *epékeina tês ousías* (cf. Krämer [1969] pp. 1-30; Reale [1995a] pp. 342-343; Szlezák [2003] p. 97 ss., 181).

la Díada Indefinida son principios de todas las cosas, incluidas las formas. Y en otro lugar (cf. *Met.* XIV 4, 1091b13-14), en relación con los que afirmaban la existencia de entidades inmóviles, dice que para estos la entidad del Bien consiste en ser uno. En consecuencia, a partir de Aristóteles y de otros testimonios de la tradición indirecta, como el de Aristóxeno[80], algunos especialistas han creído ver en la doctrina de la *República* sobre el Bien una referencia al Uno como principio metafísico de todo lo real. Al tener carácter de principio, se explicaría que Platón le otorgue en esta obra una preeminencia sobre el resto de las ideas. Es un hecho que el Bien tiene aquí una función trascendental, como hemos visto, y que es causa de la inteligibilidad de las formas. Concebido como unidad, proporcionaría a todas las cosas la determinación y la delimitación que las haría cognoscibles, frente al otro principio de lo indeterminado e indefinido, representado por la Díada de lo Grande y lo Pequeño[81]. Pero, al delimitar este principio opuesto, también produciría el ser (concebido como determinación de lo ilimitado) y el valor, que es orden, proporción y unidad en la multiplicidad. Así pues, el Bien estaría «más allá de la entidad» o esencia, porque, concebido como Uno, es un principio trascendental del ser que confiere a lo que es medida, límite e identidad, frente al otro principio de multiplicidad, igualmente originario, constituido por la Díada, que produce, bipolarmente junto con el Uno, la naturaleza de todo lo existente. Desde el punto de vista aristotélico[82], el ser de las formas, a la luz de esta *protología*, sería, por tanto, el resultado de dos factores: una especie de materia inteligible, que explica la multiplicidad de las ideas, y un principio formal, identificado con el Uno, que sería causa en las ideas de su esencialidad, igual que estas son también causa formal respecto a las cosas del mundo sensible.

Teniendo en cuenta que el Bien es la fuente de todo valor y fundamento del ser, algunos han visto, por otro lado, en esta doctrina la auténtica teología platónica. Considerando a la vez la vertiente política que sitúa el conocimiento de esta idea en la cúspide de la formación del filósofo gobernante, se ha hablado de la *República* como un tratado teológico-político[83]. Es verdad que Platón no emplea

80. Aristóxeno en su testimonio sobre la conferencia *Sobre el Bien* impartida por Platón afirma que este concluía sosteniendo que «el Bien es uno», *cf. Elementa Harmonica* II 20.16-31.3. Pero existen otras formas de entender y traducir esta frase. Cf. Vallejo (2005) p. 374 n. 15.

81. Cf. Krämer (1994) p. 268; Reale (1995a) p. 225 y (1995) vol. II p. 132.

82. Cf. *Met.* I 6, 988a8 ss.

83. Cf. Jaeger (1971) p. 700.

la palabra «dios» para referirse al Bien, pero hay ciertamente indicaciones que podrían interpretarse a esa luz, siempre y cuando se hagan las precisiones necesarias. Invirtiendo la famosa sentencia de Protágoras, dice en las *Leyes* (cf. 716c4) que «Dios, mucho más que el hombre, es la medida de todas las cosas» y, en el *Filebo* (cf. 64e-65a), afirma que al bien van unidas la medida y la proporción, junto a la belleza y la verdad. Jaeger vio «la prueba fundamental de la dignidad divina que Platón asigna al Bien en el hecho de que se imprima al concepto platónico de Dios su carácter de medida»[84]. Ahora bien, otros muchos críticos han señalado con razón que no puede identificarse el Bien con Dios, porque el Bien es una forma y Dios es para Platón un alma. Sin embargo, podría aceptarse que el Bien tiene un carácter divino si entendemos por Dios el *ens realissimum* de la filosofía cristiana, ya que, al igual que este, es también la fuente de todas las perfecciones[85].

Los esoteristas han interpretado la negativa a definir el Bien en la *República* como una limitación que se impone el propio Platón. Como hemos visto, de acuerdo con la crítica de la escritura expuesta en el *Fedro,* el filósofo debe reservar para el discurso oral «los objetos más valiosos» (cf. 278d8), en los cuales se incluyen los principios (cf. *C. VII* 344d). Sin embargo, otros han interpretado este discurso meramente alusivo empleado por Platón como una limitación derivada de la naturaleza trascendental del Bien en sí mismo. Como dijo Taylor[86], si el Bien es la fuente suprema de toda realidad, debe ser *trascendente*, es decir, «totalmente diferente» de toda cosa particular. Por ello, solo cabía emplear un discurso analógico, como el de Platón, o, en todo caso, una vía negativa como la que utilizará posteriormente Plotino, cuando afirme que el Uno es la nada en el sentido de que ninguna de las cosas de las que es principio puede predicarse de este (cf. *Ennéadas* III 8 10), porque las sobrepasa a todas. Algún especialista[87] ha subrayado, en ese sentido, que cuando Platón habla de las limitaciones de la palabra en la *Carta VII* (cf. 343a ss.), no se refiere solo a la escritura, sino también a la palabra hablada. En consecuencia, según este punto de vista, si Platón no dice en la *República* en qué consiste el Bien no es porque esté aludiendo a una doctrina esotérica, sino porque está ante un límite que le viene impuesto por la

84. Cf. Jaeger (1971) p. 686.
85. Cf. Taylor (1926) p. 289.
86. Cf. Taylor (1926) p. 287.
87. Cf. Tigerstedt (1977) p. 76 y 135-136 n. 60.

naturaleza misma del Bien. Como ha dicho Brisson[88], «si el Bien está más allá del Ser, está también más allá del discurso», de manera que, a juicio de estos críticos, la contención guardada por Sócrates no tendría nada que ver con el esoterismo. De hecho, en el *Banquete* (cf. 210e s.), cuando Platón pretende describir la Belleza en sí, no encuentra sino términos negativos que subrayan su trascendencia respecto a todas las cosas bellas que pueden encontrarse en este mundo. Los antiesoteristas se han opuesto a la teoría de los principios a la que hemos aludido, porque, a juicio de ellos[89], en ese pasaje de la *República* (cf. 509a ss.) que venimos comentando, Platón nunca dice que las formas provengan del Bien, ya que «las ideas no derivan de nada, al estar más allá de todo proceso de génesis»[90].

A nuestro juicio, no pueden negarse ninguno de los dos aspectos de la cuestión, porque, por un lado, Platón afirma que la idea del Bien es «cognoscible como causa que es de la ciencia y de la verdad» (cf. 508e3-4)[91], pero también dice, a continuación, que «es diferente y más bello que estas» (cf. 508e5-6), de manera que su carácter trascendental debe establecer límites al conocimiento y al discurso. Pero hay que conceder, por otro lado, que sería muy extraño que Platón no hubiera ampliado, por medio de una explicación oral a sus discípulos en la Academia, una doctrina que complementara las escasas indicaciones que proporciona sobre la naturaleza del Bien en los diálogos. En ese sentido, hay que tomar las palabras de Sócrates a Adimanto, cuando le recuerda que le «ha oído decir muchas veces que la idea del Bien es el más grande objeto de conocimiento (*mégiston máthēma*)» (cf. 505a2-3). Además, la dialéctica, que representa «la culminación (*télos*) de los saberes» (cf. 535a1), alcanza su meta precisamente con el estudio de este principio supremo de la ontología platónica. No estamos, pues, aquí ante ningún misticismo especulativo, porque el dialéctico debe «aprehender con el intelecto mismo lo que es el Bien» (cf. 532b1) y debe argumentar, como si se tratara de «librar una batalla» para superar «todas las refutaciones», hasta ser capaz de «definir con el discurso la idea del Bien separándola de todas las demás» (cf. 534b-c). Las referencias a la dialéctica nos llevan, pues, sin solución de continuidad de la ontología a la epistemología platónica.

88. Cf. Brisson (1993) p. 24.
89. Cf., p. ej., I. Parente (1993) p. 88.
90. Cf. I. Parente, *loc. cit.*
91. Sobre este difícil texto de la *República*, se han hecho diversas propuestas. Cf., en este sentido, la nota de Vegetti *ad loc.,* (2003) vol.V p. 89 n. 133, el cual opta por la misma traducción, después de comentar las dificultades del paso.

4.4.2. *El conocimiento y la dialéctica*

Platón, de acuerdo con la doctrina ya establecida en el *Fedón*, atribuye a la opinión (*dóxa*) y al conocimiento (*epistḗmē*) dos objetos diferentes desde un punto de vista ontológico: a la opinión, que subdivide en imaginación (*eikasía*) y creencia (*pístis*), le corresponde el mundo de la *génesis* (cf. *Rep.* 525b5, 534a3), en el que las cosas nacen y perecen (cf. 527b5-6) y están sujetas a cambio, mientras que el conocimiento en sentido estricto, subdividido ahora en pensamiento (*diánoia*) e intelección (*nóēsis*), solo puede tener como objeto el mundo de la realidad (*ousía*, cf. 534a3) inmutable y perfecta. Debemos tener esto presente para comprender que, de acuerdo con la epistemología platónica, no es posible que exista ciencia del mundo sensible, lo cual es verdad incluso en el caso de la astronomía. El que estudia los movimientos ordenados de los cuerpos celestes debe conceder que los trazos que estos dibujan en el cielo son de naturaleza sensible. Por consiguiente, aunque los considere «los más bellos y precisos» que se dan en este género de realidad, habrá de reconocer que «distan mucho» (cf. 529d1-2) de la perfección que corresponde a los objetos inteligibles. El mundo sensible está compuesto de cosas imperfectas y sujetas a cambio que constituyen el objeto de la percepción, de manera que de estas no puede haber ciencia, sino opinión, mientras que el verdadero conocimiento tiene como objeto entidades de carácter inteligible que solo se pueden aprehender por medio del pensamiento racional. Es cierto, como han sostenido muchos especialistas, que Platón evoluciona en el sentido de conceder más importancia al conocimiento de la realidad física y, de hecho, dedicará toda una obra como el *Timeo* a estudiar con detalle cuestiones cosmológicas de muy diverso tipo. Pero incluso ahí lo hará con plena consciencia de que no se trata de ciencia en sentido estricto. Del mundo de la *génesis,* dirá en el *Timeo* (cf. 29c), que solo podemos tener creencia, ya que en el estudio de estos fenómenos no cabe otro método que emplear un «relato verosímil» (*eikôs mýthos*, cf. 29d2, 59c6, 68d2) sin pretender alcanzar el saber riguroso que es propio de la ciencia.

En la *República,* el conocido pasaje de la línea dividida (cf. VI 509d ss.)[92], así como las precisiones ulteriores que se introducen en el libro VII en relación

92. Al final del libro VI, Platón representa en una línea dividida en dos segmentos, a su vez divididos en otras dos secciones, cuatro estados cognitivos o afecciones (*pathémata*, cf. 511d) del alma, que pretenden representar cuatro grados crecientes de claridad (cf. 509d) o verdad (cf.

con la dialéctica (532a-534d), nos proporcionan un cuadro muy completo de distinciones epistemológicas. Los diversos grados de conocimiento quedan determinados por una ontología escalar en la que se establecen niveles diferentes de perfección en el objeto del saber. En el grado más bajo del conocimiento, correspondiente a la primera subsección de la línea y dentro de la opinión, tenemos, en primer lugar, la *eikasía* o «aprehensión de imágenes», a menudo traducida por imaginación o conjetura, cuyo objeto son las sombras y las imágenes que se forman en el agua o en cualquier superficie reflejante[93]. Desde el punto de vista ontológico, no hay nada dotado de menor consistencia que estos objetos. Por lo que afirma en otros pasajes de la *República* (cf. X 596d ss.), podemos colegir que actividades como la poesía, la pintura o la retórica estarían ubicadas en este nivel epistemológico, porque se trata de disciplinas cuyo fin consiste en una mera imitación verosímil de las cosas. Para este fin, les basta con producir imágenes de la realidad y crear un mundo de apariencias persuasivas con las que cautivar o persuadir a su audiencia. El poeta o el pintor no necesitan saber cómo es un carro en realidad, sino que les basta con proporcionar una imagen verosímil de este, ya que «el imitador» es «un creador de imágenes, que no tiene conocimiento de lo que es, sino de lo que aparece» (cf. 601b9-10). En la alegoría de la caverna, el grado ínfimo del ser está representado por las sombras que el fuego proyecta sobre la pared y el conocimiento que le corresponde es el que tienen los prisioneros inicialmente, ya que no conocen otra realidad que estas imágenes a las que han sido acostumbrados desde su nacimiento (cf. VII 515a-b).

Por encima de este nivel, en la segunda subsección del primer segmento, está la creencia (*pístis*), cuyo objeto son las cosas que producen las sombras e imágenes a las que nos referíamos anteriormente. En la caverna, este segundo grado de conocimiento está representado por la visión de los objetos fabricados (cf. VII 515d) que portan los caminantes, cuyas sombras se proyectan por encima del muro en la pared del fondo de la caverna. Hemos ascendido, dentro de la opinión, un grado en la escala del ser y, en correspondencia con ello, se da aquí un conocimiento

510a) relativas. Los dos segmentos están a su vez en correspondencia con los dos géneros de realidad, sensible e inteligible, porque la opinión (*dóxa*), que comprende las dos primeras secciones, está referida al devenir (*génesis*) y el segmento del conocimiento inteligible, integrado a su vez por el pensamiento (*diánoia*) y la intelección (*nóēsis*), tiene como objeto la esencia (*ousía*, cf. VII 534a).

93. Cf. Cross-Woozley (1979) p. 219.

superior al anterior, porque versa ya sobre el objeto real y no sobre una imagen suya. Aquí se ubicarían, sin duda, las artes productivas, como la carpintería o la alfarería, en las que hay «creencia recta» (*pístis orthḗ*, cf. X 601e7), pero no conocimiento en sentido estricto. Platón distingue, a este efecto, tres artes en relación con cada cosa: el arte del que la usa, aquella que la fabrica y el arte del que la imita (cf. X 601d). Utilizando un ejemplo suyo, podemos decir que el que imita una flauta, cuando la dibuja o la describe, no tiene ni siquiera una recta creencia de esta, pero el que la fabrica sí, «por su cercanía al que sabe» (cf. X 601e8), que es el que la usa y ha de darle instrucciones sobre cómo debe ser la flauta o cualquier otro instrumento para ejecutar la función a la que está destinado. Solo este último tiene conocimiento (*epistḗmē*), porque, al estar interesado en su uso, tiene a la vista «la excelencia, belleza o rectitud» en la que consiste la naturaleza de cada cosa (cf. X 601d4).

Ambos estados cognitivos, *eikasía* y *pístis*, integran el ámbito de lo opinable (*doxastón*, cf. VI 510a9, VII 534a6) y tienen como objeto el género de lo que se ve (cf. 509e), un espacio ontológico que se sitúa en el devenir (cf. VII 534a) y, por tanto, a medio camino entre la realidad y el no ser (cf. V 479c). Este es el mundo que corresponde al interior de la Caverna en el que la justicia y la belleza, si existen, están contaminadas por la imperfección de sus contrarios, frente a la pureza esencial que podrá contemplar el filósofo liberado cuando sale al exterior[94]. Los grados de conocimiento descritos en la línea dividida están, a nuestro juicio, en clara relación con los grados del ser, pues la ontología platónica es, efectivamente, una «ontología sujeta a gradación»[95], siempre y cuando tengamos presente que es una ontología fundamentada en la esencia o la perfección del ser y no en la mera existencia. Para dejar atrás el mundo de la opinión e ingresar en el ámbito del conocimiento inteligible, que corresponde al segundo segmento de la línea, hemos de pasar del devenir a la esencia (cf. VI 534a), es decir, hay que transitar de un objeto que adolece de las imperfecciones propias de todo lo que está sometido a generación y corrupción hasta llega a un nivel ontológico diferente, «de lo que es siempre», constituido por las formas inmutables. En el mundo de la caverna hay

94. Sobre la relación entre la concepción platónica del ser y el pensamiento utópico característico de la *República*, cf. Vallejo (2014) pp. 19-37.

95. La expresión está tomada de Guthrie (1990) p. 477, que polemiza con la tesis de Vlastos (1981) pp. 58-75) sostenida por este en un conocido artículo en el que discutía si existe en Platón una teoría de los grados de realidad.

que salir al exterior para contemplar los objetos verdaderos, de los que las estatuas y figurillas eran imágenes, y ver finalmente los astros y el sol. Expresada esta diferencia desde el punto de vista gnoseológico, habría que decir que el alma ha de pasar de lo sensible a lo inteligible (cf. VI 509d-e). También aquí, en los dominios del saber, encontramos dos grados: el pensamiento discursivo (*diánoia*) y la intelección (*nóēsis*) o ciencia (*epistḗmē*) en sentido estricto, que corresponden respectivamente a las dos subsecciones en las que queda dividido el segundo segmento[96].

Platón pone como ejemplos del primer nivel disciplinas como la aritmética o la geometría. Estas tienen dos características que les impiden alcanzar el grado máximo de conocimiento que se encuentra en el nivel superior de la intelección. En primer lugar, utilizan figuras sensibles, aunque sus razonamientos no versan sobre estas, sino sobre las formas inteligibles de las que son imágenes. El geómetra, efectivamente, traza esquemas en la pizarra o en la arena y se sirve de estos de manera meramente instrumental para discurrir sobre el «Cuadrado» o «la Diagonal en sí» (cf. 510d), que son el verdadero objeto del pensamiento y no pueden ser aprehendidos sensorialmente. Por esta razón, este primer nivel, dentro del saber, tiene un carácter intermedio entre la opinión, que versa únicamente sobre lo sensible, y la ciencia, que no se apoya ya en ninguna imagen sensible y trata exclusivamente de objetos inteligibles, perfectos e inmutables. En segundo lugar, estas disciplinas tienen un carácter hipotético[97], porque suponen la exis-

96. Platón no es muy cuidadoso con el uso de una terminología fija. Cuando se trata de establecer un criterio de demarcación para definir el filósofo en el libro V (cf. 477b ss.), se insiste en la diferencia entre el conocimiento riguroso en general (llamado allí *epistḗmē*, cf. 477b ss., o *gnôsis*, cf. 478c, 480a), capaz de contemplar «lo que es en un sentido puro» (cf. 478d), y la opinión o *dóxa*, cuyos objetos oscilan entre el ser y el no ser. En el libro VI (cf. 511d8), la subsección superior corresponde a la *nóēsis* (intelección) y, sin embargo, cuando recapitula toda esta doctrina sobre los grados del saber en el libro VII (cf. 533e-534a), cambia esa denominación por la de *epistḗmē* (cf. 533e8), mientras que la totalidad del segmento superior, constituido por las dos subsecciones del pensamiento discursivo y la ciencia, reciben entonces la denominación en conjunto de *nóēsis* (cf. 534a).

97. Platón no dice mucho sobre la relación entre ambas características. Algunos sugieren que el matemático se apoya tanto en la experiencia sensible (a) que supone hipotéticamente (b), sin más justificación, las condiciones que parecen cumplirse según nuestra intuición empírica del espacio; cf. R. Robinson (1953) p. 155-6; Annas (1982) pp. 278-279. Lo que dice el texto (510b) es que el alma, «sirviéndose» de imágenes, se ve obligada a investigar «a partir de supuestos», lo cual parece hacer depender la segunda característica de la primera; cf. Ross (1989) pp. 70-71. A nuestro juicio, el matemático se apoya en cosas de naturaleza sensible como imágenes de realidades inteligibles y este carácter intermedio de su procedimiento, a medio camino

tencia de las entidades que estudian, como lo par y lo impar en la aritmética, y las figuras y diversas clases de ángulos en la geometría (cf. 510c). En esta primera subsección del segmento superior, por tanto, «el alma se ve obligada a investigar a partir de hipótesis, yendo no hasta un principio, sino hasta una conclusión» (cf. 510b5-6). Lo que Platón quiere decir con ello es que «no dan razón» (*lógon didónai*, cf. 510c7) de tales supuestos hipotéticos, porque no se remontan «hasta lo no hipotético, yendo hacia el principio del todo» (cf. 511b6-7), del que tales hipótesis dependen y en el que hallarían su justificación racional. Por decirlo así, recorren solo la mitad del camino que constituye el saber en su más alto grado, porque parten de unos supuestos y deducen de estos las consecuencias correspondientes. Pero son incapaces de complementar este descenso remontándose al fundamento «no hipotético» (*anhypóthetos*, cf. 510b7, 511b6) del que tales supuestos dependen.

La «ciencia» (*epistḗmē*, cf. 511c5), el «método» (*méthodos*, cf. 533c7) o el «poder (*dýnamis*, cf. 533a7) de la dialéctica» supone, por el contrario, como hemos visto, «la culminación de los saberes» (cf. 535a1), encarnando así la más alta modalidad de conocimiento representado en la otra subsección del segmento superior de la línea. El grado superior de conocimiento, llamado ciencia (*epistḗmē*, cf. VII 533e8) o intelección (*nóēsis,* cf. VI 511d8), a diferencia de las disciplinas mencionadas, pertenecientes a la subsección inferior de la *diánoia,* (a) no utiliza imágenes sensibles de ningún tipo, sino que se ocupa exclusivamente de ideas (cf. 511c1-2) y, además, (b), al remontarse al principio, es capaz de justificar los supuestos. Precisamente por esto último, representa el conocimiento en el sentido más riguroso, que para Platón consiste en la posibilidad de ofrecer una explicación racional. Aquellas disciplinas, de carácter hipotético, «que no conocen el principio» y en las que «la conclusión y lo intermedio están enlazados con algo que no conocen» no pueden ser ciencia o saber (*epistḗmē*, cf. 533c5) en sentido estricto: «el método dialéctico es el único que, suprimiendo las hipótesis, puede remontarse al principio» (cf. 533c7-8). Con esta última afirmación Platón no quiere decir que tenga que prescindir necesariamente de lo enunciado en tales hipótesis[98], sino que la dialéctica es capaz

entre ambos órdenes, le obliga a suponer la existencia de tales entidades, que son el verdadero objeto de los teoremas matemáticos; cf. Repellini (2003) pp. 376-377.

98. Anteriormente, en relación con la dialéctica, hemos visto que el discurso tiene que abrirse paso «a través de todas las refutaciones» (cf. 534c1). En ese sentido, algunos autores (cf. R. Robinson [1953] pp. 170-171; Berti [2002] p. 310; Vegetti [2003] p. 409) hacen hincapié en el hecho de que la dialéctica puede tener un carácter refutativo, dado que una hipótesis es exami-

de justificarlas racionalmente, al fundamentarlas en un principio «no hipotético». El dialéctico es el que alcanza un conocimiento de las ideas y del Bien, que no requiere fundamentación ulterior, por su carácter de evidencia incontrovertible[99]. Entonces, podría derivar de este conocimiento la hipótesis, deduciéndola en un movimiento descendente, que le permite «dar razón» de esta, con lo que dejaría de ser un supuesto sin justificación racional.

La dialéctica aparece, pues, en la *República* como un saber supremo de justificación de los principios, que puede conferir al conocimiento una disposición sistemática, porque es la única capaz de aprehender las formas en su relación con el Bien. El grado más alto de conocimiento, encarnado en la dialéctica, supera las deficiencias de las disciplinas meramente hipotéticas con una disposición del saber en la que las consecuencias (*teleutḗ*) están debidamente vinculadas al principio (*archḗ*) por los pasos intermedios (*tà metaxý*) que las conectan a este (cf. 533c3-4). En la *República,* a nuestro juicio, aunque Platón no lo dice explícitamente, la idea del Bien (cf. 532b, 534b) es este «principio no supuesto» (cf. VI 510b7) o «principio del todo» (cf. VI 511b7) capaz de conferir al conocimiento la forma sistemática que le es propia en su nivel más logrado. La cancelación no tiene que significar, pues, necesariamente solo un momento negativo, aunque pueda serlo para el rechazo de una hipótesis o para su sustitución por otra mejor, sino la culminación de un proceso abstractivo (cf. 534b) que conduce a un conocimiento diferente, que no es ya de naturaleza demostrativa, como el proceso descendente, sino intuitivo[100].

nada y puede ser rechazada a la luz de las consecuencias que se deriven de ella. Esta cancelación de los supuestos (*tàs hypothéseis anairoûsa*, cf. 533c8), por consiguiente, ha sido diversamente interpretada. Para algunos especialistas consiste en una refutación de la hipótesis, que lleva a la admisión de su contraria (Berti [2002] pp. 311-312), mientras que para otros se trata de un proceso ascendente (cf. 533c-d), emprendido por la dialéctica, que, al remontarse a un principio superior, no la rechaza, sino que cancela su carácter hipotético justificándola racionalmente. En el *Fedón* (cf. 101d-e), el examen de una hipótesis consiste en comprobar si las consecuencias que derivan de estas concuerdan o no entre sí. Pero tanto aquí como en el *Fedón*, si una hipótesis es confirmada provisionalmente por la coherencia de sus consecuencias, el proceso parece complementarse con otro de carácter ascendente en el que se alcanza el verdadero principio, dotado de una mayor generalidad y una excelencia ontológica superior.

99. Cf. Vegetti (2003) p. 412.

100. R. Robinson (1953) p. 173 ss. Cuando Platón aborda el conocimiento de las ideas o la intelección del «principio», como se ha observado (cf., p. ej., Szlezák [2003] pp. 117-118), utiliza expresiones metafóricas de carácter táctil (cf. 511b, 532b) u ópticas con *verba videndi*

En la *Carta VII* (cf. 344b7) se dice, a propósito del conocimiento filosófico, que después de muchos esfuerzos y someterse a críticas y refutaciones, hay un momento en el que «brilla de pronto la razón y la intelección de cada cosa», lo cual parece aludir a un conocimiento intuitivo que viene preparado por un largo esfuerzo discursivo. Está claro que el principio no puede deducirse de nada anterior: el proceso dialéctico en la *República* se describe como un camino (cf. 532b-e, 533c) en cuyo final «se aprehende lo que es el Bien por medio de la intelección (*nóēsis*)» (cf. 532b1). Parece que estamos pues ante un momento de intuición eidética, que vendría a completar el proceso discursivo. Pero esto no impide a Platón subrayar el carácter dialógico del método, dado que la dialéctica consiste en «dar razón y recibirla» (cf. 531e4-5, 534b4-5), como se mostraba en las discusiones socráticas. De ahí que algunos autores hayan visto con razón entre ambos momentos, noético y discursivo, una cierta tensión[101], que, en nuestra opinión, es consustancial al platonismo. La argumentación, ya consista esta en la refutación de una hipótesis y su sustitución por otra o en el ascenso hacia axiomas o principios de mayor alcance, conduce efectivamente a la intuición o a un tipo de conocimiento en el que aprehendemos algo que ya no derivamos de otra cosa. Pero no hay, a nuestro juicio, aquí misticismo alguno, pues, la *nóesis* es preparada por el *dialégesthai* propio de la argumentación y, además, sus contenidos deben ser inmediatamente vertidos al *logos* discursivo[102].

Podríamos preguntarnos si el pensamiento y la intelección se distinguen también, como en los casos anteriores, por tener objetos diferentes, dada la dependencia de la epistemología respecto a la ontología. El Cuadrado *en sí* y la Diagonal *en sí* son objetos inteligibles, que solo pueden ser contemplados (cf. 511a) por el pensamiento (*diánoia*) y no se identifican, pues, con las imágenes de estos en las que se apoyan los matemáticos. Pero la cuestión es si estos razonan con

(cf. 517c, 519c-d, etc.), para referirse al modo en que el filósofo aprehende realidades que no se pueden tocar ni ver en el sentido literal de la expresión. Tradicionalmente se han interpretado estas metáforas como demostración de que, en el conocimiento, «hay un encuentro directo» más allá del procedimiento argumentativo (cf. Szlezák [2003] p. 118). Véase, sin embargo, en contra de esta interpretación Trabattoni (2003) pp. 151-186, quien aboga por una «tercera vía», entre el dogmatismo y el escepticismo, que rechaza la existencia en Platón de un conocimiento intuitivo del Bien y atribuye al conocimiento filosófico una «debilidad de fondo» que le hace imposible constituirse como *epistḗmē* (cf. p. 1 79).

101. Cf. Annas (1982) pp. 282-284.

102. Cf. Vegetti (2003) p. 408.

vistas a las formas propiamente dichas o a los objetos matemáticos, que, según Aristóteles (cf. *Met.* I 6, 987b14-18), tenían un estatuto ontológico intermedio, al diferir de las cosas sensibles, por ser eternos e inmutables, y de las formas, por ser múltiples. Como Platón no los menciona explícitamente, algunos han pensado que la línea se apoya en una ontología de tres niveles, que solo distingue realidades ideales, imágenes e imágenes de imágenes[103], mientras que otros especialistas insisten en que a cada modalidad cognoscitiva le corresponde un *tipo propio* de entidad[104] y creen, pues, que el objeto de la *diánoia* son las entidades matemáticas. Pero hay otras opciones, ya que los objetos de la *diánoia* podrían ser un tipo específico de ideas, como las ideas matemáticas, mientras que las demás serían objeto de la *nóēsis*[105]. A nuestro juicio, no hay que suponer necesariamente un objeto propio, sino un modo específico de captarlo: las mismas ideas, estudiadas separadamente por la *diánoia*, deben ser aprehendidas de otro modo por la intelección, al conocerlas en su interconexión con la forma del Bien[106]. La diferencia entre *diánioia* y *nóēsis* podría interpretarse así sin necesidad de recurrir a las entidades matemáticas, ya que Platón no hace referencia explícitamente a estas.

Las formas son conocidas por medio de la dialéctica, que se define en la *República* como una ciencia a la que corresponde alcanzar la definición o «razón (*lógos*) de la esencia» (cf. 534b3-4). También en la *diánoia* hay conocimiento de las formas, como hemos visto en las matemáticas, pero faltaría en ella la comprensión sinóptica, característica de la dialéctica (cf. 537c). De manera que la diferencia entre ambos niveles de conocimiento podría consistir no tanto en el objeto, como en la manera de aprehenderlo. La dialéctica conoce las formas en una visión unificadora y sistemática, que solo es posible cuando se contemplan en su relación con el Bien, mientras que, en la *diánoia,* faltaría precisamente esta relación con el principio que le impide dar razón de las cosas que dependen de este[107].

Sin embargo, en obras como el *Fedro***,** el *Sofista***,** el *Político* y el *Filebo,* la dialéctica aparece caracterizada de otra manera. En estos diálogos Platón no hace

103. Cf. Pritchard (1995).

104. Cf. Szlezák (2003) p. 92; véase también, p. ej., Findlay (1974) pp. 187-188; Reale (1995a) p. 356.

105. Cf. Ross (1989) p. 84.

106. Cf. Cross-Woozley (1979) p. 238.

107. Cf. Cross-Woozley (1979) pp. 237-238.

referencia, como en la *República* o el *Fedón* (cf. 100a-101e), al método para la justificación de las hipótesis, sino que menciona dos procedimientos de naturaleza inversa, que llamó respectivamente reunión (*synagōgé*) y división (*diaíresis*). La dialéctica es aquí fundamentalmente una técnica para la definición de conceptos y esencias. El primero de estos procedimientos significa «llevar a una única forma (*idéa*), en una visión de conjunto, lo que está desperdigado por muchas partes, para poner de manifiesto, al definir cada cosa, aquello sobre lo que se quiera enseñar en cada caso» (cf. *Fedro* 265d3-5). Una vez que se ha alcanzado el género al que pertenece el objeto en cuestión, como resultado del procedimiento anterior, la segunda operación consiste en «ser capaz de dividir de acuerdo con las especies (*kat´ eídē*) y según los miembros naturales, sin quebrar ninguna parte como un mal carnicero» (cf. 265e1-3). Platón reserva el nombre de dialéctico (cf. 266c) para el que es capaz de practicar estas sinopsis y divisiones, y considera que es imprescindible, para dominar el arte de los discursos, ser capaz de ver la unidad y la multiplicidad que tales procedimientos comportan. En el ejemplo que Platón utiliza en el *Fedro*, la definición del amor consistió, efectivamente, primero en un procedimiento sinóptico que ascendió al género de la locura, en el cual quedó incluido lo erótico junto a otras manifestaciones de la *manía*. Posteriormente, las divisiones distinguieron las diversas clases de locura y, dentro de estas, dos tipos de *éros*, como enfermedad humana y posesión divina, que condujeron a una correcta definición del amor y a discernir las especies que lo constituyen.

A pesar de las diferencias entre los dos modelos de dialéctica, las líneas de continuidad son evidentes. También en la *República* hay una referencia, aunque sea de manera aislada, a esta capacidad que debe tener el que argumenta de «dividir de acuerdo con las especies» (cf. 454a6) y, como hemos visto, se menciona (cf. 537c2) igualmente la visión sinóptica (*sýnopsis*) como un requisito *sine qua non* del dialéctico. Por otra parte, en esta obra, además de proporcionar la justificación de los principios, la dialéctica está también encargada de las definiciones, como hemos visto especialmente en el caso del Bien. Para subrayar la continuidad, podría compararse el procedimiento de la reunión con el proceso ascendente de la *República* y la división con el momento deductivo, que desciende a partir del principio para llegar a las consecuencias que se desprenden de este (cf. 511b-c)[108].

108. Cf. Szlezák (2003) pp. 112-113. Como ha dicho Kahn (2010) p. 309, dado que en la *República* se describe la dialéctica tanto en términos de división y sinopsis como en términos de hipótesis, no está claro que los dos procedimientos correspondan a etapas diferentes de su vida.

Aquellos intérpretes que subrayan las diferencias entre las dos concepciones de la dialéctica, han insistido, sin embargo, en que Platón, después de la *República,* no vincula la dialéctica al método hipotético ni vuelve a otorgar al Bien su carácter de fundamento supremo, que lo convierte en el principio último para la justificación de las hipótesis. Además, no está claro siempre que las ideas, especies o géneros, implicados en los procedimientos de reunión y división característicos de la dialéctica que se nos presenta en estas obras, sean las formas trascendentes de diálogos anteriores. De hecho, podrían citarse pasajes en los que la vieja terminología no parece referirse ya a tales entidades propias de la metafísica platónica. De manera que algunos especialistas[109] han sostenido que, en estas, asistimos a una concepción posmetafísica de la dialéctica, en la que las formas como entidades trascendentes han sido sustituidas por meros conceptos lógicos como las clases y especies que aparecerán posteriormente en la lógica aristotélica. Pero, aunque es cierto que la dialéctica, con los instrumentos argumentales que hemos descrito (cf. *Filebo* 16c-d), es susceptible de interpretaciones divergentes y puede funcionar al margen de la metafísica platónica de los diálogos anteriores, hay pasajes en los que, a nuestro juicio, aparece todavía inequívocamente vinculada a las formas. El *Político* describe la dialéctica (cf. 285a-b) en los términos habituales, ya que consiste en descubrir la unidad que abarca una multiplicidad, para ver a continuación la pluralidad en la que puede convertirse cuando analizamos las diferencias que esta unidad comporta. Pues bien, aunque estas complicadas operaciones argumentales, pueden emplearse «para definir el arte de tejer» (cf. 285d), y, por tanto, para menesteres que pueden estar relacionados tanto con el mundo sensible como con el inteligible, lo que Platón sigue teniendo a la vista, según dice expresamente, son «las cosas más altas y valiosas» (cf. 285e4), es decir, esas entidades «incorpóreas, bellas e importantes» (cf. 286a5-6) que nos remiten, a nuestro juicio, sin duda alguna a las formas trascendentes de los diálogos anteriores[110].

109. Cf. Lutoslawski (1897); Ryle (1966).

110. Cf. Kahn (2010) p. 308. Como veremos más adelante, la definición de la dialéctica en términos de reunión y división, llevará a Platón a explorar el mundo de las ideas como un sistema de interconexiones mutuas. Si esta idea de la dialéctica está ya presente en la *República,* a nuestro juicio, no podemos interpretar la metafísica que se explica en los diálogos tardíos como una novedad absoluta. Pero no cabe duda, como vamos a ver, que el nuevo énfasis en ese sistema lleva a Platón a exponer el ser de las ideas en un nuevo marco, que no insistirá tanto en su pureza esencial como en su realidad compleja, fruto de interconexiones mutuas. Cf. Kahn (2013) p. 137.

4.5. *Los últimos diálogos*

4.5.1. *El Parménides. Objeciones a la participación*

La teoría de las formas es expuesta dogmáticamente en diálogos como el *Fedón,* la *República*, el *Banquete* y el *Fedro,* pero posteriormente, en otras obras, Platón se plantea posibles objeciones y correcciones sobre cuyo alcance los especialistas han discrepado notablemente. Vamos a referirnos, en primer lugar, al *Parménides*. En este diálogo un Sócrates joven e inexperto se somete al escrutinio crítico de Parménides, que le interroga sobre numerosas aporías de la teoría. Sus preguntas tienen como primer objetivo aclarar la extensión del mundo de las ideas. Sócrates tiene claro que hay formas de carácter matemático, como la extensión (cf. 131a), y sobre todo, está seguro de su existencia en el ámbito de los valores, donde no alberga dudas de la realidad «en sí y por sí» (*autó kath´hautó*) de la justicia, la belleza o el bien (cf. 130b8). Pero su incertidumbre comienza cuando Parménides le pregunta sobre formas de entidades naturales, como el fuego, el agua y el hombre. A continuación, niega terminantemente que existan ideas de cosas insignificantes como el pelo o la basura. La certeza sobre la existencia de formas matemáticas y éticas revela la fuente fundamental en la que se había inspirado la teoría, mientras que la inseguridad sobre las formas naturales proviene de la aparente paradoja de admitir ideas inmutables de cosas que son en sí mismas perecederas y cambiantes. Por otra parte, parece paradójico aceptar formas de cosas que, desde el punto de vista del valor, carecen de toda excelencia. Sin embargo, independientemente de sus orígenes, la teoría se basa en unos principios lógico-metafísicos que permitían una extensión del mundo de las formas no sujeta a ninguna de estas restricciones. Aunque en el *Parménides* no se dice nada de ello, Platón admite, en efecto, formas de entidades naturales en varias obras (cf. *Timeo* 30c, 51b;[111] *Filebo* 15a) e incluso de cosas fabricadas (cf. *Rep.* X 596b, *C. VII* 342d), que suscitaron, en este último caso, no pocas dudas entre los

111. En el *Timeo,* el Demiurgo lleva a cabo la creación del mundo ordenado (cf. 30c), teniendo a la vista como modelo el «ser viviente perfecto e ideal» (cf. 39e1). Y más adelante Platón admite formas del fuego, aire, agua y tierra (cf. 51b), que son concebidas en los términos habituales como «inmutables, ingeneradas e indestructibles», «invisibles e imperceptibles» por ningún otro medio que no sea un acto intelectivo (*nóēsis*, cf. 52a4). Esto parece contestar a las dudas suscitadas por las preguntas de Parménides al joven Sócrates. Cf. sobre este punto en concreto, Cornford (1937) p. 189; Kahn (2013) p. 185.

platónicos de la Academia, ya que, según el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* I 9, 991b6), estos negaban que hubiese formas artificiales como las de anillo o casa[112].

En segundo lugar, vienen unas objeciones al concepto de participación (cf. 131a-e), que había servido en el *Fedón* para explicar el modo en que las ideas son causas de las cosas del mundo sensible. Parménides le pregunta a Sócrates si las cosas participan en parte o en la totalidad de cada una de las formas. Pero ambas alternativas llevan a consecuencias inadmisibles. Si la forma está toda entera en cada una de las cosas que participan de ella, se convertirá en múltiple y, si estas últimas participan solo de una parte, acabaría fragmentada. Además, se producirían absurdos tales como el hecho de que una cosa sería pequeña por participar de una parte de lo pequeño y, entonces, lo pequeño en sí sería más grande que lo que participa de ello. Parece claro que estas objeciones se fundamentan en la aplicación a las ideas de distinciones, como la de parte y todo, que solo son atribuibles a cosas materiales, pero no a formas inteligibles.

En tercer lugar, utilizando como ejemplo la forma de lo grande, Parménides plantea una objeción que Aristóteles denominará «el tercer hombre» (cf. *Met.* I 9, 990b17), sirviéndose tal vez de una fórmula que era corriente en la Academia. Parménides se refiere en esta ocasión a un argumento fundamental en el que se apoyaba la teoría de las ideas, que establecía la existencia de estas a partir de «lo uno atribuido a una pluralidad»[113]: al considerar una multiplicidad de cosas grandes, Sócrates sostiene que, «al mirarlas a todas», hay «una idea única e idéntica» (cf. 132a2-3) de la que participan todas, que es «por lo que cree que lo grande es uno». Pero si considera la pluralidad de cosas grandes y «lo grande en sí», surgirá «del mismo modo» una nueva idea de lo grande, por la que serán grandes la pluralidad y lo grande en sí, y así *ad infinitum*. Esta pluralidad ilimitada, en la que acabarían convirtiéndose las formas, surge también si entendemos la participación en términos de modelo y semejanza (cf. 132d) y consideramos las formas como «paradigmas existentes en la naturaleza y las demás cosas como imágenes y semejanzas de ella» (cf. 132d2-3). Efectivamente, si las cosas se parecen a la forma, esta tendrá que parecerse también a estas y surgirá así, como en el caso an-

112. Las ideas «comprendidas en el ámbito de las artes» en la obra aristotélica *Sobre las ideas* eran un contraargumento esgrimido frente a la teoría de las ideas, ya que el argumento a partir de las ciencias conducía a este tipo de ideas que, según Aristóteles, eran negadas por los platónicos. Cf. Aristóteles, *Sobre las ideas,* frag.3, en Vallejo (2005) p. 410.

113. Cf. *Sobre las ideas* frag.3 y 4 Ross, en Vallejo (2005) p. 411 y 420.

terior, una tercera forma de lo grande que explicará la semejanza existente entre las cosas grandes y la forma de lo grande en sí, y así, una vez más, *ad infinitum*[114].

Sobre el alcance de estas objeciones, los intérpretes no se han puesto de acuerdo. El propio Aristóteles dio por válida la objeción del tercer hombre[115] y la consideraba una consecuencia inevitable de la sustancialización de los universales. Sin embargo, Platón en la *República* (cf. X 597c) parece rechazar de antemano que la teoría implicara un regreso al infinito y defendió el carácter único de la forma: si Dios hubiese hecho dos camas, dice allí (cf. 597c7-9), de nuevo aparecería una Idea única, que aquellas dos tendrían en común, y esta sería la cama en sí y no aquellas dos. Es evidente que, a su juicio, la teoría no implicaba el regreso. Pero lo que no está claro es la razón que la ponía a salvo de esta consecuencia indeseable. En el *Parménides,* expuso con toda su crudeza las aporías: el enigma consiste en que no ofreció su solución. Puede que escribiera esta obra para disipar malentendidos, mas tampoco hay que descartar que haya podido cobrar conciencia a lo largo de los años de los problemas lógicos suscitados por la teoría y por algunas formas de expresión adoptadas en su exposición. Es evidente, a la luz de objeciones como la del tercer hombre, que él mismo dio pie a no pocas dificultades, porque a veces incurre en lo que se ha llamado la autopredicación de las formas[116], al presentarlas como entidades que están en posesión del atributo que son en sí mismas. Por citar un ejemplo, en el *Fedón* (cf. 100c), nos encontramos

114. Respecto a esta variante del tercer hombre, algunos (como Cornford [1989] pp. 155-156) han sostenido que la relación de la forma con las cosas no es simétrica, por lo que aquella cae por su propia base. Es decir, la relación del modelo (la idea) con la copia (las cosas particulares) no es de mera semejanza, porque las cosas son copias de la idea, pero no al revés, con lo cual no habría regreso al infinito. Otros (Ross [1989] p. 110) han pensado que, aunque la Idea no es copia de las cosas, su relación con estas al menos incluye la semejanza, por lo que dicha relación exigiría un tercer término que explicara la semejanza mutua y así hasta el infinito.

115. Cf. *Met.* I 9, 990b15-7; *RS* 178b36-9; *Sobre las Ideas* frag.4 Ross, en Vallejo (2005) p. 420 s.

116. En un famoso artículo, que desencadenó una larga literatura sobre el asunto, Vlastos (1954) pp. 319-349 atribuía el regreso que generaba la multiplicación al infinito de las formas, no solo a la autopredicación (que convertía a la forma en una cosa más dotada de la propiedad en cuestión), sino a un segundo principio que llamó el «presupuesto de la no identidad», (cf. p. 325). En virtud de este principio «si algo tiene un cierto carácter, no puede ser idéntico a la forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter», con lo cual, una vez incluida la forma de lo grande en sí en el conjunto de las cosas grandes (por la autopredicación), se generaba una tercera forma de lo grande, diferente de todas las cosas que poseen en común el carácter en cuestión.

frases en las que se habla de lo bello en sí como algo que es bello[117] y lo mismo pasa en otros diálogos con la justicia o la piedad (cf. *Prot.* 330c-e). Esto colocaba a las formas en cierto modo en pie de igualdad con el resto de cosas que poseían tal carácter y originaba el regreso en una segunda aplicación del principio de «lo uno atribuido a una pluralidad». Es difícil aceptar que Platón no se diera cuenta en algún momento de que la autopredicación de las formas conduce a absurdos, como el que se seguiría de decir que la forma de movimiento se mueve, siendo así que una forma es por definición una entidad inmóvil[118]. Pero tal vez no fue consciente en todo momento de en qué medida estaba utilizando una manera de referirse ocasionalmente a las formas que podría conducir a la destrucción de la teoría[119]. Sin embargo, en ningún caso creemos que se le pueda atribuir una aplicación irrestricta de la autopredicación.

Desde los trabajos de Vlastos, mientras algunos especialistas pensaron, pues, que Platón no era del todo consciente de todas las implicaciones teóricas que habían conducido a los problemas de la doctrina, otros esgrimieron desde el principio textos en los que se demostraba supuestamente que era perfectamente consciente de las dificultades y del modo de solucionarlas. Precisamente el texto de la *República* (cf. X 597c) antes mencionado y otros pasajes del *Parménides* han sido aducidos a veces como una prueba de que Platón tenía perfectamente clara la diferencia entre el hecho de «ser X», propio solo de la forma en cuestión, y «tener X», que es como poseen el carácter las cosas particulares[120]. Esto impediría el regreso, al no poder incluirse en una misma clase la forma con los particulares, que es lo que da pie a la segunda aplicación de «lo uno atribuido a una pluralidad», generando el tercer hombre. Según Cherniss y otros[121], Platón no creía por tanto que la objeción del *Parménides* constituyera un auténtico escollo para la teoría, porque era consciente de la distinción entre «tener un carácter» determinado y «ser ese carácter». Aplicado al caso de este diálogo, la solución de la objeción consistiría, por tanto, en advertir que la forma de lo grande no es una *cosa grande* que

117. Lo que se dice en el *Fedón* es lo siguiente: «Si alguna otra cosa es bella además de lo bello en sí» (cf. 100c4-5).

118. Cf. Vlastos (1981) pp. 262-264.

119. En su artículo, Vlastos (1954) pp. 319-349 defendía que Platón no hubiera admitido una autopredicación irrestricta; cf. también Vlastos (1981) p. 259 ss.

120. Cf. Cherniss (1957) p. 260.

121. *Ibid.*, p. 258.

posea el carácter de la misma manera que lo tienen las cosas particulares, sino que es el carácter mismo de lo grande en sí[122]. Otros intentos se han dirigido, desde entonces hasta la actualidad, en la misma dirección, analizando las diferencias entre los dos tipos de predicación, para mostrar que la forma de lo bello es bella de una forma diferente de como lo es una cosa bella. Se ha hablado también de «predicación paulina», que reduce la autopredicación a un mero recurso retórico, sin el significado que se le había atribuido[123], o también de «predicación *per se*» y «predicación *per aliud*»[124], que impediría constituir un grupo homogéneo de cosas formadas por los particulares y la forma en cuestión.

Independientemente de tales tecnicismos, hay que tener presente el testimonio de Aristóteles, porque puede darnos una indicación muy precisa de la verdadera intención platónica. El Estagirita, como hemos visto, dio por válida la objeción y atribuyó su validez al carácter separado que la teoría de las formas, a su juicio, concedía a los universales. «Si la forma de las ideas y de las cosas que participan de estas es la misma», piensa Aristóteles (cf. *Met.* I 9, 991a2-3), entonces, una vez separado el universal, se sigue el tercer hombre. Pero, «si la forma no es lo mismo» en la idea y en las cosas particulares, entonces, en su opinión, la teoría no tendría utilidad alguna, porque la forma y las cosas, cuyo ser en común debe explicar su participación en la forma, serían meramente «homónimas», como Calías y un pedazo de madera. La alusión de Aristóteles a esta otra alternativa, inválida a su juicio, nos indica probablemente que era la que el mismo Platón había favorecido para escapar al tercer hombre, ya que en el *Parménides* nos dice que el regreso se sigue «si la forma se hace semejante a aquello que participa de esta» (cf. 133a2-3). Probablemente esta asimilación de la forma a las cosas es lo

122. Cf. Cornford (1989) p. 151.

123. Cf. Peterson (1973). La interpretación de «la justicia es justa» como predicación paulina (denominación que alude a expresiones contenidas en la *Primera epístola a los corintios* de S. Pablo, donde se dice que «la caridad es benigna», 1 Cor. 13:4) significaba atribuir el carácter de lo justo no a la justicia en sí, sino a todas las cosas que participan de ese carácter. Cf. Vlastos (1981) p. 407.

124. Cf. Kahn (2013) pp. 10-11, aludiendo a los trabajos de Frede y Meinewald. Estos dos tipos de predicación, que anticiparían la distinción aristotélica entre predicación esencial y accidental, hace referencia a la predicación que explicita lo que una cosa es en virtud de sí misma, propia de la forma, frente a lo que una cosa es, debido a otra, por los atributos que posee gracias a ello. La forma no podría ser incluida en el mismo grupo de las cosas que reciben su misma denominación, porque le corresponde una forma de predicación *per se*, frente a la predicación *per aliud* de las cosas que son lo que son en virtud de esa otra cosa en la que participan.

que a su juicio no podía ocurrir, porque las cosas particulares y la forma pertenecen a planos ontológicamente diversos que impiden el regreso al infinito. La Idea de lo grande, en definitiva, siendo inmaterial, no es grande en el mismo sentido en que lo son las cosas grandes[125].

Algunos intérpretes[126], sin embargo, consideraron que Platón se tomó en serio la objeción, después de formularla en el *Parménides,* de manera que, como vuelve a recurrir a la idea de participación en el *Timeo* (cf. 48e-49a, 50d, etc.), entendida esta vez en términos de copia y modelo, se vieron tentados a proponer una nueva datación de esta obra, que la hiciera anterior y no, como se consideraba tradicionalmente, posterior a los diálogos *críticos*, como el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Sofista*. Sin embargo, a la luz de los estudios estilométricos y las noticias de la tradición antigua, la mayoría de los especialistas siguen considerando el *Timeo* como una de las últimas obras escritas por Platón[127] y, por tanto, podríamos decir que su confianza en la teoría de las formas debió de mantenerse hasta el final. En el *Parménides,* a nuestro juicio, Platón nos proporciona indicaciones evidentes de que estas dificultades no habían minado su fe en la doctrina de las ideas o, por lo menos, en las aspectos esenciales de esta. Allí (cf. 135b) el mismo Parménides dice, efectivamente, que quien no acepte la existencia de las ideas «no tendrá adónde volver el pensamiento» y que «al no permitir que haya una idea, siempre idéntica, de cada una de las cosas que son, destruirá totalmente la facultad de argumentar racionalmente» (cf. 135c1-2).

La interpretación más correcta del *Parménides*, a nuestro juicio, es, pues, que Platón escribió esta obra para deshacer los malentendidos que se habían generado en la exposición de la teoría de las formas. Pero tampoco hay que descartar que el propio filósofo cayera en la cuenta de problemas suscitados por su propia doctrina y, concretamente, por el punto más problemático de esta, que consistía en explicar el modo en que las cosas participan de las ideas. La obra parece apuntar a la necesidad de buscar una vía intermedia entre dos tendencias en cierto modo contrapuestas, la igualación de las cosas con las formas, que da pie al tercer hombre, y su separación radical en dos mundos sin relación entre sí, que, como

125. A juicio de Aristóteles (cf. *Met.* I 6, 991a5-8), no puede haber una relación meramente homónima entre la idea y las cosas sensibles (cf. Rowe [1979] p. 278) y, por esta razón, consideró válida la objeción.

126. Cf., p. ej., Owen (1965) p. 318 ss.

127. Cf., p. ej., Lisi (1992) pp. 130-134; Brisson (1992) p. 72 ss.

veremos, impediría incluso el conocimiento de las formas. Por un lado, había que mostrar que las formas no son entidades situadas en el mismo nivel ontológico que las cosas que participan de ellas, pues estas últimas son causadas y materiales, mientras que aquellas son causas de estas y están dotadas de una existencia radicalmente diversa de la que corresponde a las cosas materiales. Esta certidumbre es la que, en efecto, vuelve a proclamar el *Timeo,* si es posterior, como creemos, cuando Platón afirma allí en relación con las ideas que tienen un ser «inmutable, no generado e indestructible», mientras que las cosas «semejantes», «que llevan el mismo nombre» (*homṓnymon*) son «generadas» y «aparecen en algún lugar y se destruyen de nuevo» (cf. 52a). Esta radical heterogeneidad ontológica, a sus ojos, no podía dar lugar al regreso al infinito. En ese sentido Platón insiste también en el *Político* (cf. 285e4-286a2) en el hecho de que «no hay ninguna imagen de estas cosas más altas y valiosas claramente adaptada a los hombres». Pero la incomprensión o las divergencias iban a subsistir en el seno mismo de la Academia. Aristóteles planteó numerosas objeciones contra la doctrina de las ideas (cf. *Met.* I 9) y, especialmente, dirigió sus ataques a los conceptos de participación e imitación, el punto más débil de la doctrina, que para él no eran más que «palabras vacías y metáforas poéticas» (cf. *Met.* I 9, 991a21-22). Algunos especialistas han sugerido con razón que Platón era sensible a los problemas suscitados por la participación y que, en consecuencia, en las obras posteriores al *Parménides* hay una tendencia a sustituir el lenguaje de la participación por el de la imitación[128], al explicar la relación que hay entre las cosas del mundo sensible y las formas trascendentes.

4.5.2. *El Parménides y la antítesis entre ser y devenir*

Vamos a ocuparnos ahora de la otra tendencia en cierto modo inversa, pero complementaria suscitada por la teoría. Además de los problemas derivados de la participación, que hicieron pensar a algunos en una crisis del pensamiento platónico, se ha cuestionado que Platón haya mantenido en su último período la antítesis entre ser y devenir con las implicaciones metafísicas propias que esta llevaba consigo en los diálogos medios. También en el *Parménides* se tocaba este punto en una de las aporías planteadas en la obra, que cuestiona la separación

128. Cf. Fujisawa (1974); Kahn (1995) pp. 58-59 y (2013) p. 8.

tajante de los dos órdenes característicos del dualismo platónico. El filósofo de Elea la considera allí la aporía «más grande» (cf. 133b4), porque afectaría al conocimiento mismo de las formas. Es notable advertir en este punto que el propio Parménides no la considera insalvable, pero sí muy difícil de superar para quien no tenga «mucha experiencia» al oponerse a la objeción (cf. 133b7). La aporía se deriva del modo como «decimos que las formas deben ser» (cf. 133b6). De acuerdo con las exposiciones anteriores que hemos encontrado en el *Fedón* y la *República*, la teoría parece atribuirle a las formas, se dice ahora, «una entidad (*ousía*) en sí y por sí» (cf. 133c4), que las separa radicalmente de nuestro mundo, de un modo tal que «ninguna de ellas está en nosotros»[129]. Si aceptamos esta separación entre los dos mundos, entre otras dificultades, resultaría que los «géneros» o las ideas serían conocidas por «la forma en sí de la ciencia» (cf. 134a3-4), mientras que la ciencia nuestra tendría como objeto las entidades que pertenecen a nuestro mundo (cf. 134a-b). De esa separación radical se seguirían pues consecuencias completamente incompatibles con las motivaciones que habían dado lugar a la teoría, porque las formas eran el objeto del conocimiento racional que daba un sentido a la realidad e impedía el extravío del alma. Además, habría que concluir que «la ciencia más rigurosa» (cf. 134c11), perteneciente al mundo de las ideas, tal como pudiera ser poseída por un dios, «no tendría conocimiento alguno de nosotros ni las cosas que pertenecen a nuestro mundo podrían tener relación alguna con las formas, sino cada uno de estos dos ordenes consigo mismo» (cf. 134d5-7), cosa igualmente inadmisible[130].

Todo ello, a nuestro juicio, no tiene por qué suponer un abandono de la trascendencia de la realidad inteligible. Tampoco es necesario admitir que Platón haya dejado de considerar válidas las razones que, en otros diálogos, le llevaron a distinguir los dos géneros de realidad. Los cambios o variaciones de perspectiva

129. A pesar de que Platón puede estar cuestionando exposiciones anteriores de la teoría que dieran la impresión de una separación radical, en el *Fedón* ya se hablaba de una «grandeza en nosotros» (cf. 102d), además de «la grandeza en sí» (*autò tò mégethos*), a lo cual, por otra parte, apuntaba el concepto de presencia (*parousía*, cf. 100d) de la forma en la cosa que participa de ella. Cf. Guthrie (1990) p. 342.

130. Algunos autores (Cornford [1989] p. 160; Ross [1989] p. 111; Guthrie [1992] p. 61) han afirmado, en relación con las formas que implican un objeto, como lo conocido por la forma de Conocimiento o el esclavo por la de Señorío, que la objeción confunde la forma correspondiente con un ejemplo perfecto de ella. Sería otro efecto pernicioso de la autopredicación, porque la forma de Conocimiento no tiene que ser conocedora de nada.

que hayan podido acontecer tienen lugar dentro de un marco de pensamiento que mantiene inalterable esa posición inicial de la ontología y la epistemología platónicas. Pero es muy posible también, como vamos a ver, que esté intentando corregir una versión unilateral de la teoría que la haría inútil y superflua. En favor de la continuidad de la metafísica platónica, podemos citar, a título de ejemplo, algunos pasajes decisivos de los diálogos unánimemente atribuidos a la última época de su pensamiento. En el *Timeo* (cf. 27d), aunque en este caso han existido dudas sobre su ubicación cronológica, Platón afirma que «el ser es siempre y no está sujeto al devenir», mientras que «lo que deviene constantemente no es nunca» (cf. 27d6-28a1), para sostener a continuación que el primero se aprehende «intelectivamente (*nóēsis*) por medio del razonamiento» y que el devenir es «objeto de opinión por medio de la percepción sensible no racional» (cf. 28a1-3). Más adelante (cf. 51d3-5), en una especie de planteamiento trascendental, Platón dice que «si la intelección (*noûs*) y la opinión verdadera son dos géneros diferentes <de conocimiento>, entonces deben existir absolutamente y por sí mismas (*kath' hautá*) estas entidades, las formas, que no pueden ser aprehendidas por medio de la percepción, sino únicamente por medio de la intelección».

En el *Político* (cf. 269d5-7), afirma igualmente que «el estar siempre en la misma condición y de la misma manera y el ser idéntico conviene solo a las entidades más divinas, pero la naturaleza corpórea no es de este orden». Las distinciones de carácter epistemológico que se corresponden con ello son prácticamente las mismas que en la *República.* Efectivamente, es posible un uso de la dialéctica basada en las sinopsis y las divisiones practicadas con objetos no necesariamente trascendentes, para ejercicio del filósofo o para una mayor clarificación del mundo sensible. Pero aún se sigue diciendo que «las realidades incorpóreas, las cuales son las más bellas e importantes, solo pueden mostrarse por medio del razonamiento y de ninguna otra manera» (cf. 286a6-7). Si en la *República*, a la luz de la metafísica de los dos mundos, la dialéctica era la única ciencia que procedía sin apoyarse en imágenes sensibles de ninguna clase, también en el *Político* queda claro, como hemos visto, que solo ella es capaz de abordar estas «altas y valiosas» entidades de las que no hay ninguna «imagen (*eídōlon*, cf. 286a1) claramente adaptada a los hombres».

Finalmente, llegamos al *Filebo* y encontramos aquí las mismas expresiones que vienen utilizándose desde el *Fedón* en adelante para hacer referencia a formas trascendentes, que permanecen «siempre idénticas y de la misma manera» (*katà*

tà autà kaì hōsaútōs, cf. *Fedón* 78c; *Rep.*479a, 484b, 500c). Para que sea posible «un conocimiento consistente», se precisa un objeto dotado de consistencia (*bebaiótēs*, cf. *Fil.*59b4), así que el intelecto y la ciencia no pueden alcanzar su grado máximo en lo que se refiere a «rigor, evidencia y verdad» (cf. 58c3), tratándose de un objeto que está sujeto al devenir (cf. 59a), sino que requieren, en consecuencia, «entidades que permanezcan siempre idénticas a sí mismas, en la misma condición (*katà tà autá hōsaútōs*), y sin mezcla» (cf. 59c4) o en todo caso «lo que sea más afín a ello». El *Filebo*, reconocido unánimemente como uno de los últimos diálogos de Platón, reitera, pues, a nuestro juicio, de manera inequívoca la metafísica dualista y una epistemología que, en concordancia con ello, distingue las dos formas de conocimiento que Platón viene estableciendo desde diálogos como el *Fedón* y la *República*: un tipo de conocimiento «que contempla las cosas que nacen y perecen y otro que tiene como objeto lo que no nace ni perece que permanece siempre idéntico a sí mismo y en la misma condición» (cf. *Fil.* 61d10-e3).

Pero el dualismo, entendiendo por tal la distinción de los dos géneros de realidad con las características específicas y netamente opuestas que le corresponden, no podía ser la única palabra de Platón sobre el asunto. A nuestro juicio, las aporías del *Parménides* apuntan a ambas cosas: tanto a la necesidad de mantener los dos géneros de realidad como al reconocimiento de que la teoría de las ideas debe buscar mediaciones entre ambos, si es que en algún momento esta exigencia había quedado un tanto desdibujada a fuerza de exagerar el dualismo. La gran obra que demuestra esto último es el *Timeo*, que, como veremos, intenta lograr una síntesis de la realidad inteligible con el devenir, al presentar las formas como la determinación racional que otorga un sentido a la realidad natural. Por otra parte, no otra cosa era el proyecto teleológico esbozado y todavía no realizado en el *Fedón*. Pero esta síntesis de los dos mundos, entre el ser y el devenir, deja también un rastro en la teoría y las expresiones ontológicas que salpican todas estas obras del período tardío de Platón. En el *Filebo*, por ejemplo, encontramos una frase, a veces menospreciada por la crítica[131], que parece ir en esta dirección, cuando Sócrates hace referencia a una «*génesis eis ousían*» (o «generación al ser», cf. 26d8)[132], con la que describe un tercer género, resultante del límite y lo ilimitado, que parece participar a la vez de la naturaleza de la mera generación y del

131. Hackforth (1945) p. 49 comentó la frase afirmando que la expresión «no es necesario que signifique nada más que la mera *génesis*».

132. Como la traduce Durán (1992) p. 50.

ser, por medio de la introducción de la medida en el mundo del devenir[133]. También en el *Político*, en una frase enigmática, se mezclan ambos órdenes, en lo que podría parecer, de acuerdo con el dualismo ortodoxo, una especie de oxímoron o cortocircuito de términos que se repelen ontológicamente, pues se habla, efectivamente, de un segundo tipo de medida, que produce el justo medio «según la realidad (naturaleza, esencia) necesaria del devenir» (cf. 283d8-9)[134]. Kahn ha visto aquí una anticipación de la «cosmología matemática» de Platón que se llevará a cabo en el *Timeo* y el antecedente inmediato de la doctrina aristotélica de la virtud como medio entre extremos[135]. A pesar de lo enigmático de la frase, es una muestra inequívoca más del modo en que la solución a los problemas de la participación en el *Parménides* apuntan a una mediación en la que se reafirma la presencia del límite y la realidad de la forma en el mundo aparentemente caótico del devenir. Pero esto no es otra cosa que lo que pedía el *Fedón* ante los desvaríos de un pensamiento presocrático ajeno a la intervención de cualquier principio que pudiera dar sentido a la realidad y explicar el bien que indudablemente la preside.

4.5.3. *El Sofista*

Esto no significa que la teoría de las formas no experimente novedad alguna en los últimos diálogos. El *Sofista* es una obra en la que Platón introduce algunas modificaciones o, al menos, importantes aclaraciones que limitan el rigor con el que había sido expuesta en diálogos anteriores. El Extranjero de Elea, que es el personaje más importante de esta obra, se refiere a «la batalla de gigantes» (cf. 246a4) que ha tenido lugar en el pensamiento griego en torno al ser. Los materialistas han identificado la realidad con lo corpóreo y han despreciado toda referencia a cualquier entidad carente de cuerpo (cf. 246b). Por el contrario, los amigos de las formas han sostenido que «la verdadera realidad son las formas inteligibles e incorpóreas» (cf. 246b7-8). Si los primeros, al reducir lo real a lo cor-

133. Cf. Kahn (2013) p. 169. Para Kahn, en esta mezcla del ser y el devenir, «reconocemos la anticipación platónica del concepto aristotélico de forma como una naturaleza estable en el reino del cambio». Sobre las diferencias con la forma aristotélica, cf., no obstante, p. 186.

134. *Katà tēn tês genéseōs anankáin ousían*. Véase la nota a este pasaje en la trad. española del *Político* debida a Santa Cruz (1986) p. 560 n. 72 y la explicación de esta segunda forma de medida en Lafrance (1995) p. 94 ss.

135. Cf. Kahn (2013) p. 159.

póreo, no admiten otra cosa que realidades sujetas al devenir, los segundos han excluido totalmente el movimiento. No sabemos a ciencia cierta a quién se refiere Platón con la expresión «amigos de las formas», pues se han propuesto muy diversos candidatos[136]. Estos, en primer lugar, «distinguen el ser y el devenir» (cf. 248a7) y les atribuyen características opuestas: el ser, realidad o esencia (*ousía*), es «siempre idéntico a sí mismo y de la misma condición, mientras que el devenir es todo lo contrario» (cf. 248a). En segundo lugar, sostienen que «participamos del devenir, por medio del cuerpo, gracias a la percepción sensible y, por medio del alma, gracias al razonamiento, de la realidad verdadera» (cf. 248a10-11). Esta posición se parece tanto a la ontología y la epistemología defendida en diálogos anteriores que no podemos aceptar más que dos posibilidades: o Platón quiere introducir una modificación de su propia teoría o desea ponernos en guardia respecto a algunos filósofos que la habían interpretado en unos términos excesivamente excluyentes. En cualquier caso, la consecuencia es la misma: la tesis defendida en el *Sofista* es que hay que abrir un espacio en el mundo del ser para el movimiento y poder asumir así la realidad del pensar[137].

El ser en su totalidad (*tò pantelôs ón,* cf. 248e7-249a1) no puede reducirse a la realidad «solemne y sacrosanta, carente de inteligencia e inmóvil» de las formas, que son el objeto de la inteligencia, sino que debe incluir también al sujeto del conocimiento. Pero la inteligencia comporta vida y alma, y estas van unidas al movimiento (*kínēsis*, cf. 248e-249b), así que también este debe tener su lugar en lo real. La conclusión positiva que el Extranjero extrae de todo ello parece ir una vez más en la dirección de una vía intermedia, que, frente a las antítesis exclu-

136. Como indica Cornford, en su clásico estudio sobre el *Sofista*, cualquier elemento de la doctrina que se describe como perteneciente a los «amigos de las formas» puede ilustrarse con pasajes de las obras anteriores del propio Platón, tal como fue expuesta en el *Fedón* o examinada en el *Parménides* (cf. Cornford [1968] p. 222). Véase, no obstante, Migliori (2013) vol. II, p. 1212, que no excluye un contexto eleatizante en el que las ideas no fueran propiedad exclusiva de los platónicos. Se han hecho muchas propuestas (cf. Guthrie [1992] p. 155 n. 274) para identificar a estos amigos de las formas, que van desde los megáricos o los pitagóricos hasta ciertos discípulos de Platón que lo habrían interpretado mal. Pero también puede pensarse en una rectificación del propio Platón o una aclaración suscitada al hilo de los debates académicos.

137. El *Sofista* no aclara este punto, pero algunos autores han visto en la definición del ser como potencia (cf. 247d), dada por el Extranjero, una vía intermedia entre el materialismo y la posición inmovilista de los amigos de las formas, que preludia la admisión posterior del «ser mixto del mundo fenoménico», cf. Kahn (2013) p. 106; véase también, Migliori (2013) vol. II p. 1295.

yentes, acepte dentro de «lo que es y de la totalidad de lo real, tanto las entidades inmóviles como las que están sujetas a movimiento» (cf. 249d3-4), ya que ambas son necesarias para que haya conocimiento e intelección. Es evidente que Platón con ello no modifica, a nuestro juicio, el ser inmutable de las formas, porque el Extranjero dice explícitamente que no podría haber intelecto sin un objeto idéntico e inalterable (cf. 249b-c)[138]. La cuestión está en saber en qué medida la admisión de la *kínēsis* en lo real transforma la ontología platónica, ya que el tema ha sido introducido a raíz de la vida y el movimiento presupuestos por la razón, por lo que todo hace pensar que se trata de un movimiento intelectual y no de una *génesis* que destruiría la identidad del sujeto haciendo inviable la posibilidad del conocimiento[139]. Si recordamos la semejanza establecida ya en el *Fedón* (cf. 80b) entre el alma y el ser «idéntico e inmutable» de las formas, la admisión del movimiento propio de la inteligencia dentro del ámbito de lo verdaderamente real no parece tanto una innovación radical como un desarrollo de la posición inicial. En el *Fedro* y las *Leyes,* el alma, como veremos, se define como aquello que se mueve a sí mismo y, a propósito de lo que estamos discutiendo, en la última de estas obras se establece que el alma, así definida, es anterior al cuerpo y a los «movimientos secundarios» (cf. 897a). En consecuencia, podemos hablar con propiedad en el platonismo de un «movimiento espiritual», propio, por ejemplo, de la volición y el razonamiento (cf. 896c9), pero también de otros factores que se dan en el alma, como el carácter, la opinión y el recuerdo (cf. 896c-d) o la reflexión, el consejo, la alegría y miedo (cf. 897a), que desencadenan unos «movimientos primarios» (cf. 897a4) diferentes de los movimientos propios de «las cosas corporales» (cf. 896d). No sería pues extraño que la mediación entre los dos términos de la vieja antítesis entre ser y devenir se haya formulado pensando en la realidad intermedia, afín a las formas, de la realidad espiritual propia del alma y en los movimientos que son propios de esta. Más allá de ello, es posible también que Platón haya aceptado una corrección de su ontología al admitir, en términos de un ser que se concibe como existencia, una revisión de su terminología, de tal manera que se aceptara ahora bajo el rótulo de «lo que es» tanto al ser inmutable de las formas como al devenir constante de lo siempre cambiante[140].

138. Cf. Ross (1989) p. 134.

139. Cf. Cornford (1968) p. 225.

140. Pero ya en *Fed.* 79a, donde Platón expone con toda claridad su dualismo ontológico, se reconoce, que hay dos clases de seres o «cosas que son, lo visible y lo invisible», con lo cual

La otra gran aportación del *Sofista* es la comunidad de las formas. Hasta ahora eran las cosas del mundo sensible las que participaban de estas, pero, en el *Sofista,* se va a poner de manifiesto que, también en el mundo ideal, existen relaciones que permiten hablar de una participación mutua y del establecimiento de relaciones diversas entre las formas. El tema no es totalmente nuevo, porque, ya en el *Fedón* (cf. 103e ss.), se habían examinado las relaciones de implicación y exclusión existentes entre las formas, a propósito de casos muy concretos como lo par y lo impar. Igualmente, si en la *República* es posible la ascensión hasta el principio no hipotético y el descenso deductivo hasta las consecuencias emanadas de este, es porque deben existir nexos de interdependencia entre las formas[141]. Ahora se entra de lleno en este tema y el descubrimiento de tales conexiones, que pueden ser de exclusión y de implicación, se convierte en una tarea de «la ciencia dialéctica» (cf. 253b-d).

El Extranjero comienza analizando las relaciones entre movimiento, reposo y ser, a la luz de tres posibilidades (cf. 251d): que ninguna forma participe de ninguna otra, que todas participen de todas o que unas se combinen y otras no. La primera posibilidad, es inviable porque, en ese caso, si el cambio y el reposo no pudieran «comunicarse con nada», ni uno ni otro participarían del ser y, en consecuencia, no podrían existir. En estas condiciones, tampoco sería posible el discurso, porque este se basa precisamente en este «poder de comunicación (*koinōnía*, cf. 251e8)» que hay entre las formas (cf. 252b-c). Si separáramos y aisláramos absolutamente unas formas de otras, significaría «la desaparición más completa del discurso, que se engendra para nosotros por la combinación (*symplokḗ tôn eídôn*, cf. 259e5-6) mutua de unas formas con otras». También es imposible la opción contraria, ya que, si todas las formas se combinaran entre sí, el movimiento participaría del reposo y el reposo del movimiento, lo cual es imposible. De manera que solo queda la tercera posibilidad: «unos géneros admiten combinarse recíprocamente entre sí y otros no, unos se combinan con pocos y otros con muchos» (cf. 254b7-9). Nada impide, dirá el Extranjero (cf. 254b-c), que algunos géneros, dotados de una extensión universal, queden combinados con todos y que,

parece admitirse de alguna forma el devenir en el ámbito del ser, aunque sea interpretado como una existencia que se da tanto en lo inmutable e inteligible como en lo cambiante de carácter sensible. Cf. Prior (1985) p. 136 ss.; Kahn (2013) p. 107.

141. Cf., por otra parte, *República* 476a, donde Platón parece apuntar a una participación de las formas entre sí.

por el contrario, haya otros como «la idea de la diferencia» que «atravesando todos los géneros» separen a cada uno de todos los demás (cf. 255e3-6). Así que la tarea de la dialéctica se contempla, desde la perspectiva del *Sofista*, como una ciencia de las diversas relaciones que pueden establecerse entre las ideas o los géneros. A ella le corresponde establecer una especie de «cartografía de la realidad inteligible»[142]. El mundo de las formas aparece configurado como «una jerarquía de géneros y especies»[143], por lo que la reunión y la división por géneros (cf. 253d), operaciones fundamentales de la dialéctica, sirven para explorar estas relaciones mutuas entre las formas y averiguar cuál de estas se extiende abarcando a una multiplicidad y cuál queda, por el contrario, separada de las restantes (cf. 253d-e).

Los «tres géneros de mayor alcance» (cf. 254d4), movimiento, reposo y ser, fueron elegidos a este efecto para examinar sus relaciones diversas de implicación y exclusión, pero a estos se añaden a continuación otros dos, la identidad y la diferencia. El Extranjero aplica el principio de que cualquiera cosa que se atribuya en común al movimiento y al reposo no puede ser idéntico a ninguno de ellos, porque, en ese caso, resultaría como consecuencia la identidad de estos dos géneros, lo cual es imposible (cf. 255a). El movimiento y el reposo son idénticos a sí mismos y diferente cada uno del otro, con lo cual tenemos cinco grandes géneros (movimiento, reposo, ser, identidad y diferencia), que Platón llama así por su extensión universal sobre el resto de las formas, que quedan enlazadas (ser, identidad) o separadas (diferencia) en virtud de ellos[144].

Otra de las contribuciones del *Sofista*, al hilo de este análisis, consiste en descubrir la pluralidad de sentidos que tienen algunas palabras como ser y no ser (cf. 256a). Con ello Platón intenta resolver además el problema de la falsedad, que los sofistas habían envuelto en toda clase de aporías. Efectivamente, después de las distinciones establecidas, tiene sentido decir que una cosa (p. ej., el movimiento) al mismo tiempo es y no es, lo cual era una contradicción imposible de proferir de acuerdo con la filosofía de Parménides, porque ahora «es» no significa siempre lo mismo[145]. Según los casos, «es» puede significar existencia (el movimiento

142. Cf. Canto (1998) p. 243.

143. Cf. Cornford (1968) p. 243.

144. Marcos de Pinotti (1995) pp. 159-160 ha expuesto la importancia cualitativa y no solo cuantitativa de tres de estos géneros (ser, identidad y diferencia), en cuanto a posibilitar la constitución de las cosas como objeto de pensamiento y discurso.

145. Cf. Guthrie (1992) pp. 166-167. A juicio de Kahn (2013) p. 116, la distinción establecida ahora con toda claridad entre lo que una forma «es» *per se* y lo que «es» *per aliud*, o entre

existe o participa del ser), identidad (el movimiento es idéntico a sí mismo o participa de la identidad) o atribución (el movimiento es continuo), pero lo importante es que hay un no ser que no es lo contrario del ser, porque es explicado en términos de diferencia (el movimiento no es reposo, cf. 257b). De esta forma, se ha hallado una vía para hablar con sentido del no ser, ya que este no equivale, como en Parménides, a la negación del ser sin más, sino a una forma de ser que, siendo lo que es (por ej., movimiento), no es otras cosas (p. ej., reposo). Con este «parricidio de Parménides» (cf. 241d3; véase también 258c ss.) tiene lugar la elucidación de la figura del sofista, porque este se reveló como un falsificador que engaña «produciendo imágenes». Ahora bien, la imagen comporta un elemento de falsedad y el sofista se había escapado de la acusación con el pretexto de que la falsedad es imposible, ya que esta significaría afirmar que es lo que no es, lo cual es imposible, porque se alegaba que «el no ser es impronunciable, indecible, irracional e impensable» (cf. 241a5).

Ahora, con el no ser como diferencia, se ha hallado una vía lógico-ontológica para hacer posible el discurso falso. En primer lugar, este acontece en la estructura compleja de la proposición (*lógos*, cf. 262d6) o juicio que «enlaza nombres (*onómata*) y verbos (*rḗmata*)» («Teeteto vuela») y no en el nivel de los meros nombres («león, ciervo, caballo»). Con esta distinción, enunciada por primera vez, Platón distingue perfectamente entre las dos funciones diferentes que aportan uno y otro término: el nombre hace referencia al sujeto, es decir, es el «signo de la voz con el que se menciona al autor de la acción» (cf. 262a), y esta es indicada por medio del verbo, que hace la función de predicado. El discurso no puede ser entendido ya como una enunciación de nombres y su función no puede consistir meramente en nombrar, pues es necesario que «los verbos se mezclen con los nombres» (cf. 262c) para que se genere la proposición. Platón tiene perfectamente clara la diferencia entre el mero nombre y la proposición, porque esta atribuye una acción o un atributo al sujeto y «culmina algo» (cf. 262d) que va más allá del nombre. Pero esta distinción es lo que permite plantear adecuadamente el problema de la verdad, porque con ello se pone de manifiesto que la falsedad solo es posible en la estructura de una proposición que atribuye a un sujeto (Teeteo) algo que le conviene («está sentado») o que no le conviene («vuela»). Platón elimina

ser una forma y tener una forma por vía de participación, es la respuesta final de Platón a las aporías del tercer hombre suscitadas en el *Parménides*.

así no pocas aporías creadas por los sofistas, ya que estos habían planteado frecuentemente el problema de la falsedad desde una perspectiva errónea, como si se tratara de una relación entre nombres y cosas. La falsedad se produce cuando el verbo enuncia del sujeto «lo otro como si fuera lo mismo o lo que no es como lo que es» (cf. 263d1-2), es decir, no es que pretenda decir lo que no es en modo absoluto, sino que dice algo que es, pero que es «diferente de» o «no conviene a» la situación en la que se halla el sujeto de la proposición. En consecuencia, la falsedad no tiene que ver con la mera referencia, pues hay un sujeto del que se enuncia algo, sino con una predicación que pone en relación un sujeto con algo que no se le puede atribuir[146].

4.6. *Formas y números*

Ya hemos hecho referencia a la teoría platónica de los principios, que era el contenido fundamental de las doctrinas no escritas. A la luz del testimonio aristotélico, hay que destacar principalmente tres puntos que no parecen haber sido expuestos, al menos con claridad, en ningún diálogo. En primer lugar, Platón distinguió, según Aristóteles (cf. *Met.*I 6, 987b15-18), entre las ideas, los objetos matemáticos y las cosas del mundo sensible. En segundo lugar (cf. 987b20-1), sostuvo que lo Uno es principio de las formas «en cuanto entidad», mientras que lo Grande y lo Pequeño, es decir, la Díada Indeterminada, lo es «en cuanto materia». En tercer lugar, Aristóteles afirma que «a partir de aquellos (los principios), por participación en el Uno, las formas son los números», con lo cual parece derivar los números ideales de los principios e identificar las formas con estos. Vayamos brevemente a cada uno de estos puntos.

Ya hemos hecho referencia a los objetos matemáticos, a los que Aristóteles atribuye un estatuto intermedio entre las formas y las cosas del mundo sensible: son plurales, mientras que las formas son únicas, y eternos e inmóviles, a diferencia de las cosas sensibles. En otros pasajes (cf. XIII 6, 1080a15 ss.; 1080b11),

146. El *Sofista* no explica la relación directa de la verdad y la falsedad con las formas, pero probablemente puede reconducirse el análisis semántico a una relación ontológica de formas, según reproduzca la predicación en la proposición adecuadamente o no las mutuas relaciones que se establecen entre ellas. Cf. Kahn (2013) p. 129. Sobre la relación de esta nueva distinción entre nombres y verbos con la teoría lingüística del *Crátilo*, cf. Fine (2003) p. 120 ss.

que parecen claramente atribuibles a la doctrina platónica, Aristóteles distingue, a este efecto, entre números matemáticos y números ideales. Estos últimos representan la esencia de cada número, siendo cada uno de estos, único, «específicamente diverso» e «incombinable» (*asýmblētos*) con los demás, mientras que los números matemáticos son múltiples y combinables entre sí, como entidades cuya existencia viene exigida por la objetividad de las ciencias matemáticas correspondientes (aritmética, geometría, etc.).

En segundo lugar, al hablar del Bien en la *República*, ya hemos hecho referencia al Uno y la Díada Indefinida como principios de las formas. Cada una de ellas sería, por tanto, una síntesis de estos dos factores opuestos, que aportan respectivamente unidad y multiplicidad a las ideas. Algunos especialistas[147] han encontrado alusiones a esta teoría en los diálogos: en el *Filebo*, por ejemplo, Platón se refiere a una doctrina transmitida por los antiguos, según la cual «las cosas que se dice que son siempre son el resultado de lo uno y lo múltiple, y contienen en sí mismas por naturaleza el límite y lo ilimitado» (cf. 16c9-10). De acuerdo con Aristóteles, la bipolaridad implicada por la teoría de los principios se daría a diversos niveles de lo real, ya que las formas son el principio entitativo de las cosas del mundo sensible y aquí el principio de indeterminación y pluralidad estaría representado por «la materia o el espacio» (cf. *Fís.*. IV 2, 209b11-2), mientras que, en el nivel ontológico de las formas, este papel correspondería a lo Grande y lo Pequeño (cf. 209b35-210al) y el Uno actuaría como causa formal (cf. *Met.* I 6, 988a7-14).

En tercer lugar, según el texto que venimos comentando, los números ideales son generados a partir de ambos principios, y las formas identificadas con aquellos. Dos son, pues, las cuestiones implicadas: ¿cómo son generados los números ideales a partir de los principios? y ¿qué relación hay entre las ideas y los números? Por lo que se refiere a lo primero, Aristóteles dice que, de la Díada «como de una matriz, resulta fácil generar los números, excepto los primeros» (cf. *Met.* I 6, 987b34-988a1). La interpretación de esta frase ha dado lugar a muy diversas teorías ninguna de las cuales ha logrado por el momento un reconocimiento general, aunque parece fuera de toda duda, como afirmó Ross[148], que «los números sucesivos eran el resultado de aplicaciones sucesivas del límite o determinación a la pluralidad ilimitada». Respecto a la segunda cuestión, en las relaciones entre

147. Cf., p. ej., Reale (1995a) p. 438.
148. Cf. Ross (1989) p. 242.

las ideas y los números, tenemos testimonios aparentemente contradictorios, porque Aristóteles tiende por lo general a identificar las ideas con los números ideales, aunque hay algún pasaje en que parece dudar de ello (cf. *Met.* I 6,1081a12), mientras que Teofrasto (cf. *Metafísica* 6b13-14 Usener) establece una gradación jerárquica diferente. De acuerdo con el testimonio de este, tendríamos primero los principios supremos, a continuación, los números ideales, generados a partir de aquellos, en tercer lugar, las formas, derivadas de los números ideales y, por último, las cosas del mundo sensible. Pero, en cualquier caso, la dificultad estriba en esclarecer las razones por las que Platón atribuía un número determinado a las ideas. Por los ejemplos ofrecidos por Aristóteles (cf. *Met.* XIV 3, 1090b20-4; *DA* I 2, 404b18-25), parece que una manera de poner en relación los números y las formas, consistía en atribuir un número a una forma determinada según los elementos de que constara: por ejemplo, el dos a la línea, que queda delimitada por dos puntos, el tres a la superficie, que exige tres elementos, el cuatro al sólido, y así sucesivamente[149], de manera que esto explicaría las constantes referencias aristotélicas a las similitudes de la filosofía platónica con las teorías pitagóricas. En este sentido, como dice Ross[150], más que identificar las ideas con los números, lo que habría hecho Platón es asignar números a las ideas y considerarlas diádicas, triádicas, etc., en función de los elementos contenidos. Otros intérpretes, siguiendo teorías propuestas por J. Stenzel o P. Wilpert, sostienen que la relación de la idea con los números podría provenir de su mayor o menor universalidad en el mundo ideal o incluso de «la trama de relaciones» que tuvieran con otras ideas, con lo que el número expresaría una relación o proporción entre elementos diversos, que podría ser reconstruida por la dialéctica[151].

5. La cosmología de Platón

5.1. *Teoría de las causas*

Ya hemos hecho referencia en un apartado anterior a la crítica platónica de la filosofía natural. En el *Fedón*, como hemos visto, Platón expresó su decepción

149. Cf. Ross (1989) p. 259.
150. Cf. Ross (1989) p. 258.
151. Cf. Reale (1995a) p. 233.

ante una «investigación de la naturaleza» que solo aducía causas de carácter meramente mecánico y que, por tanto, en su opinión, no merecían la denominación de verdaderas causas (cf. *Fed.* 99b1-3), porque no proporcionaban una auténtica explicación del ser de las cosas. El agua, el éter y este tipo de elementos puramente materiales, según lo dicho allí, no debían considerarse causas, sino, en todo caso, únicamente condiciones necesarias de la acción causal. Sin embargo, en el *Timeo,* Platón trató con detenimiento de todas esas cuestiones cosmológicas y, en cierto modo, amplió su concepto de causa, porque ahora concedió a estos factores el carácter de «concausas» (*synaitía*, cf. *Tim.* 46c-d,76d6) o «causas auxiliares» (cf. 68e4). En el fondo, su planteamiento es el mismo, porque en el *Timeo* Platón reivindica una vez más la necesidad de fundar en la teleología de la inteligencia los verdaderos resortes de la acción causal. Los mecanismos o factores meramente materiales no son verdaderas causas, sino «concausas de las que se sirve Dios como auxiliares para llevar a término la idea de lo mejor en la medida de lo posible» (cf. 46c7-d1). La mayoría, dice Timeo, piensa que el frío y el calor y otras cosas que obran efectos semejantes son causas y no meramente condiciones auxiliares de la acción causal. Pero no se dan cuenta de que tales potencias están desprovistas «de razonamiento e inteligencia» (cf. 46d4), que solo pueden existir en un alma, pero no en el fuego, el agua, el aire o la tierra.

Platón establece, pues, una distinción entre dos tipos de causas (cf. 46e): hay mecanismos materiales o «visibles» (cf. 46d) que carecen de inteligencia y, en consecuencia, no pueden actuar por la representación de fines. Estos «son movidos por otros y mueven otras cosas por necesidad» (cf. 46e1-2), lo cual significa que no poseen una fuente autónoma de movimiento y, por tanto, se limitan a transmitir un efecto que no se ha originado en ellos. Su carácter necesario significa que en esta acción causal no hay elección, sino mera transmisión mecánica del movimiento: «las causas que están desprovistas de razón producen en toda ocasión lo que resulta al azar y sin orden» (cf. 46e5-6). Con este tipo de causas estamos en los dominios de lo que Platón llamó en el *Timeo* el orden de la necesidad (*Anánkē*), interpretado de muy diversas maneras[152], pero que, a nuestro

152. Se han dado, en efecto, muchas interpretaciones de la necesidad: desde la interpretación panteísta o idealista, como la de Archer Hind (1888) p. 28 y 166, para quien la necesidad no representaba «una fuerza externa e independiente de la mente», hasta los que han minusvalorado su independencia frente a la razón cósmica, reduciéndola a un factor subjetivo del conocimiento, como un conjunto contingente de hechos, cuyo significado desconocido desaparecería «si alguna

juicio, representa simplemente las concatenaciones puramente mecánicas de hechos físicos conectados por relaciones de causalidad en las que no está presente la finalidad. Por eso, Platón la distingue como un tipo específico de causa y la llama «errante» (*planōménē aitía*, cf. 48a7), no porque sea necesariamente imprevisible o caótica, como a veces lo es, sino porque sus resultados no responden a intenciones racionales.

En segundo lugar, están las causas «que obran lo bello y lo bueno por medio de la inteligencia» (cf. 46e4). Estas no pueden limitarse a transmitir el movimiento, porque la causalidad teleológica exige una fuente autónoma que pueda actuar por sí misma, siguiendo un plan racional. La tesis fundamental de la cosmología platónica es que el orden no puede ser un resultado azaroso de la causalidad mecánica, sino una obra de la razón. Pero para ello se exige que existan causas que tengan en sí mismas la fuente de su propio movimiento, de manera que el principio último de las series causales no puede ser, como creía la filosofía de la naturaleza, de carácter material, sino de orden anímico e intelectivo. Algunos intérpretes, a nuestro juicio, sin razón[153], han dudado de que el concepto de alma como «lo que se mueve a sí mismo» esté presente en el *Timeo*, pero esta doctrina es esencial para poder sostener la distinción entre los dos tipos de causas que hemos examinado. De hecho, Platón la defiende claramente en el *Fedro* (cf. 245c-d) y en las *Leyes* (cf. X 895e-896b), donde el alma aparece como principio del movimiento, desempeñando en este sentido el mismo papel que Aristóteles otorgará al primer motor inmóvil. En estas dos obras, Platón formula los principios con los que se construirá posteriormente el argumento cosmológico para la demostración de la existencia de Dios. Efectivamente, la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas que son movidas por otras conduce en las

vez tuviéramos un conocimiento absoluto», Taylor (1928) p. 300 ss. Cornford protestó con razón contra interpretaciones como estas, que convertían al Demiurgo platónico en una divinidad omnipotente, concebida al modo del creacionismo cristiano. Pero, a nuestro juicio, tampoco es necesario ver en la necesidad, como él, un factor que apunta a la existencia de «un elemento irracional en el alma del mundo»; cf. Cornford (1937) p. 176. Véase Vallejo (1996) pp. 96-99.

153. Cf. *Tim.* 37b5, donde se hace referencia a lo que «se mueve a sí mismo». Para unos autores se trata del mundo y para otros del alma. De acuerdo con Cornford (1937) p. 95 n. 2, con ello se apunta al Cielo como un todo dotado de vida, que es movido por su propia alma, la cual «se mueve a sí misma». Sin embargo, otros intérpretes han negado que haya en este texto una referencia al concepto del alma como lo que se mueve a sí mismo, cf. T. Robinson (1970) p. 82 y 97.

Leyes (cf. X 894e) a afirmar que debe existir una primer causa del movimiento que no sea movida por otra. Tanto en esta obra (cf. X 896a) como en el *Fedro* (cf. 245d7) «el principio del movimiento (*archḗ kinḗseōs*) es lo que se mueve a sí mismo». Pero lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma (*Ley.* cf. X 896a). En esto consiste precisamente «la esencia (o realidad) y la definición de alma» (cf. *Fedro* 245e3), mientras que «el cuerpo inanimado es todo aquel al que le viene el movimiento de fuera» (cf. 245e4-5).

Con esta noción, que Aristóteles rechazará posteriormente, de un principio del movimiento cuya esencia consiste en moverse a sí mismo, Platón hace una importante corrección del esquema cosmogónico que había estado vigente en el pensamiento griego desde Hesíodo en adelante. En efecto, una característica común de los procesos cosmogónicos que encontramos en la filosofía griega de la naturaleza es que el principio es concebido como una realidad objetiva que se desarrolla según sus propias leyes internas, sin intervención de ninguna divinidad exterior. Pero como este principio no es personal y está constituido por elementos materiales, como el agua, la tierra, el fuego o el aire, el proceso adquiere un carácter necesario, sin intervención de causas teleológicas, ya que la razón o incluso la misma divinidad, en el pensamiento cosmogónico, aparecen como productos generados por fuerzas o entidades que son anteriores a ellas. Ahora, por el contrario, se otorga al movimiento del alma carácter de principio, puesto que todos los demás movimientos son causados por otro y, por tanto, dependen en última instancia del movimiento que se mueve a sí mismo. Los demás procesos cosmogónicos invocados por la antigua filosofía de la naturaleza, como la separación o la mezcla, y lo derivado de estos, como el frío y el calor o el resto de los opuestos (cf. *Ley.* X, 897a), aparecen ahora como «movimientos secundarios» y, en su carácter de principio, deben ser sustituidos por «los movimientos primarios» del alma (cf. X 896e-897a). Esta reformulación del planteamiento cosmológico lleva consigo indudables consecuencias políticas, como se pone de manifiesto en el siguiente texto de las *Leyes*:

> El juicio, el cuidado, la inteligencia, el arte y la ley serían, pues, anteriores a lo duro y lo blando y a lo pesado y lo ligero; y, por tanto, las obras y acciones más grandes y primeras serían las del arte, precisamente por su carácter de principio, mientras que las de la naturaleza y la naturaleza <en sí misma>, que no denominan correctamente <aquellos sabios> con esta palabra, serían posteriores y tendrán su principio en el arte y la inteligencia (*Ley.* X 892b3-8).

No hemos de extrañarnos de encontrar en este texto el concepto de ley, a la que se confiere carácter de principio, junto a la inteligencia y al arte. Recordemos la desvalorización del arte[154] que habían realizado los sofistas, a juicio de Platón, al extraer las consecuencias de una concepción mecanicista de la naturaleza que veía esta como un producto del azar (*týchē*, cf. *Ley.* X 889a5, c1) o de unas cadenas causales que se generaban «por necesidad» (*ek anánkēs*, cf. 889c1-2), sin intervención de ninguna intención teleológica. El arte aparecía así como un factor derivado y secundario, que no funcionaba como principio del devenir natural, y sus productos eran considerados «insignificantes» (*smikrótera*, cf. 889a), frente al azar necesario propio de la *phýsis*. Las consecuencias de ello para el convencionalismo moral y el arte de la política eran evidentes:

> Dicen también que la política participa solo en una pequeña parte de la naturaleza y mucho, en cambio, del arte, y de esta manera la legislación en su totalidad no se debe a la naturaleza, sino al arte, y sus disposiciones no son verdaderas (*Ley.* X 889d7-e1).

Este texto muestra claramente las motivaciones políticas de la cosmología platónica. Platón necesitaba invertir la cosmología de los presocráticos, basada en principios materiales y causas mecánicas, para mostrar que, solo cuando lo inteligible y lo racional tienen carácter de principio en la filosofía natural, quedan debidamente justificados los conceptos morales y políticos en los que se basa la convivencia humana. Con la idea de alma como principio de todos los movimientos cósmicos, la *phýsis* se convierte en una obra de arte debida a la razón, y el *nómos*, en lugar de ser una institución artificial y ficticia creada por el hombre en contra de la naturaleza, se transforma en un producto de la misma inteligencia en la que está basado el orden natural. Se trata de una inversión total, en la cual la sustitución del mecanicismo por la teleología, lleva a formular un concepto normativo de naturaleza para una más adecuada fundamentación del orden moral y político, cuestionado por el carácter meramente arbitrario y convencional que le había atribuido la sofística.

Esta es la perspectiva desde la que Platón contempla su cosmología. Después de distinguir en el *Timeo*, como hemos visto, los dos tipos de causalidad y sostener que «el *kósmos* se engendró por una conjunción de necesidad e inteligencia»

154. Véase el texto de las *Leyes* X 889-890, que hemos comentado en las pp. 165-166.

(cf. 48a1), a Platón no le cabe duda de que la acción teleológica ha triunfado sobre los procesos mecánicos que son ajenos a cualquier finalidad racional. La existencia de un mundo ordenado significa que «la inteligencia prevaleció sobre la necesidad al persuadirla para que la mayor parte de las cosas que se generan se llevaran a cabo de la mejor manera posible» (cf. 48a2-3). Sin embargo, no hay que olvidar que no se trata de un esquema creacionista judeo cristiano y, por tanto, la acción ordenadora de la inteligencia divina tiene un límite en otros factores independientes de ella. Por consiguiente, estos pueden ser orientados en un sentido determinado, pero no completamente suprimidos.

El esquema causal parece haberse clarificado más en las últimas obras de Platón. En diálogos anteriores, se insistía sobre todo en las ideas como causa formal del devenir, de manera que lo bello era bello por la participación en la forma de la belleza o por la presencia de esta en todas las cosas bellas, y así en el resto de los casos. Ahora las formas siguen vigentes como «el modelo eterno» contemplado por el artífice (cf. 29a), pero se ponen de manifiesto al menos otros dos factores: en primer lugar, se destaca la figura del Hacedor (*Dēmiourgós*) como causa del devenir (cf. *Timeo* 28a6)[155] que proyecta el modelo en la imagen creada a partir de este. El Demiurgo, que significa en griego artesano o productor, es «el padre o artífice del mundo» (cf. 28c3, cf. 37c) que encarna la razón teleológica. Algunos han visto en él un símbolo o una figura meramente mítica o alegórica[156], entre otras razones, porque la creación del mundo ha sido interpretada como un mero instrumento pedagógico del que se valió Platón para exponer la constitución del mundo[157]. Sin embargo, el *Timeo* insiste en el carácter generado del cosmos (cf. 28b) y en que es obra de un artífice bueno que deseaba que el mundo fuera tan semejante a él como fuera posible (cf. 29e). Platón dice que es tarea ardua «des-

155. Cf. también *Fil.* 26e-27b, donde se afirma que «es necesario que todo lo generado se genere por una causa» (cf. 26e).

156. Cf. Cornford (1937) pp. 37-38. Cornford se resiste a la tentación de «levantar el velo de la alegoría» que la figura del Demiurgo comporta a su juicio, pero no deja de reconocer que representa una «razón divina que trabaja en favor de buenos fines» (p. 38). Sobre el carácter alegórico del Demiurgo y su «oscura posición en el esquema metafísico de Platón», cf. Kahn (2013) p. 179.

157. Sobre la interpretación alegórica del mito de la creación del mundo en el *Timeo*, ya defendida en la Antigüedad por los discípulos de Platón, cf. Cherniss (1972) p. 421 ss.; Tarán (1971) p. 375; Baltes (1996) pp. 76-96. A favor de una interpretación literal de la creación, cf. Vlastos (1965) pp. 404-414; Vallejo (1997) pp. 141-148.

cubrir al hacedor y padre del universo y que, una vez descubierto, es imposible explicarlo a todos» (cf. 28c4-5). De hecho, la obra nos ofrece muy pocos detalles sobre él, pero, como hemos anticipado, no se trata de un creador omnipotente, ya que, «antes de la génesis del mundo» (cf. 52d4), existían tres factores independientes de su intervención en el cosmos, «el ser, el espacio y el devenir» (cf. 52d3). Por esta razón, su acción no puede ser creadora, sino ordenadora. Consiste en hacerse cargo del «mundo, que carecía de reposo y se movía sin armonía y desordenadamente», y «conducirlo del desorden al orden» (cf. 30a5). Esto impone límites a la actuación del Demiurgo, que solo puede evitar el mal «en la medida de lo posible» (cf. 30a3), y, en consecuencia, Platón utiliza la metáfora de «la persuasión de la necesidad», dando a entender que no se trata de una voluntad omnipotente, sino de una acción mediadora en la que la inteligencia obra orientando teleológicamente unos factores que son independientes de esta. En el *Filebo*, dentro del cuádruple esquema propuesto para explicar la generación de las cosas (cf. 23c ss.), se hace referencia a un factor que «opera» (*dēmiourgón*, cf. 27b1) en los mismos términos como «una causa no desprovista de importancia que ordena y armoniza años, estaciones y meses, denominada muy justamente sabiduría e inteligencia» (cf. 30c5-7).

Ademas del Demiurgo, el esquema causal de Platón se enriquece, en segundo lugar, con la presencia del espacio (*chṓra*, cf. 52a ss.), concebido como «nodriza o receptáculo del devenir» (cf. 51a, 52d). Este aporta una sede o lugar donde aparecen las cosas creadas en los procesos de generación cosmológica, las cuales por sí mismas carecen de toda estabilidad y consistencia ontológica. Con este concepto, Platón establece una mediación entre los dos mundos[158], es decir, entre «lo que deviene siempre y nunca es» y «lo que es siempre y nunca deviene» (cf. 27d-28a), porque el espacio es eterno como el mundo inteligible, pero, a diferencia de este, es un componente del mundo sensible. Su carácter intermedio, desde un punto de vista ontológico, se revela, por otra parte, gnoseológicamente, ya que el receptáculo es «aprehendido por medio de un razonamiento bastardo sin intervención de los sentidos» (cf. 52b2). A nuestro entender, esto significa que para conocerlo

158. Al explicar la generación de las cosas, como imágenes de las formas que se proyectan en el receptáculo, Platón hace referencia a este como la base ontológica que permite a la imagen «sostenerse de alguna manera en la realidad (*ousía*)» (cf. 52c4-5). Kahn (2013) p. 188, pone en relación esta función mediadora del receptáculo con «la generación al ser» del *Filebo* (cf. 26d) de la que hemos tratado anteriormente.

debemos arrancar de lo sensible y remontarnos más allá de ello, porque se trata de una realidad «que participa en cierto sentido de lo inteligible» (cf. 51b1) y que, a diferencia del carácter efímero y cambiante que tiene lo generado, es eterna e inmutable. Pero es «un factor en el mundo visible»[159], aunque sea una realidad imperceptible.

El receptáculo carece de forma para poder recibir «las imitaciones de los seres eternos» a los que ha de prestar el lugar donde han de aparecer[160]. Al constituir «aquello que confiere una base a todo lo que tiene génesis» (cf. 52b1), parece tentador compararlo con la materia de Aristóteles y, de hecho, podríamos decir que es su antecedente más claro. Pero Platón, a diferencia del Estagirita, afirma explícitamente que no es aquello de lo que están hechas las cosas (cf. 51a), sino «el lugar y el espacio» que ocupa todo lo que es en el mundo sensible. Tampoco puede ser concebido como mero espacio vacío, ya que el *Timeo* niega repetidamente la existencia del vacío (cf. 58a, 59a, 79c), y el receptáculo está dotado de movimientos propios que carecían de toda razón y medida (cf. 52e-53a) antes de la acción ordenadora del Demiurgo. Olvidándose de este por un momento, en una recapitulación que resulta muy ilustradora, Platón dice que, en el análisis del devenir, hay que tener presentes tres factores: el hijo, que es «lo que se engendra», la madre o receptáculo, que es «aquello en lo que se engendra», y finalmente el padre, que es el modelo, constituido por las formas, como «aquello a semejanza de lo cual se engendra» (cf. 50d1-2).

5.2. *El alma del mundo y los movimientos astronómicos*

Una vez analizados los diversos elementos que intervienen en la generación (el Demiurgo o causa del devenir, el modelo de su acción ordenadora, que son las formas, el espacio y, finalmente, lo generado en sí mismo), debemos prestar atención a los resultados de la acción configuradora que dio lugar al cosmos. El mundo debe ser concebido como un gran organismo viviente, dotado de alma y cuerpo. Tanto en el *Timeo* (cf. 38e-39a, 40a s.), como en el *Filebo* (cf. 30a-c) y las *Leyes* (cf. 899b), Platón atribuye la regularidad de los movimientos astronómicos

159. Cf. Cornford (1937) p. 193.

160. Cf. Kahn (2013) p. 191 afirma con razón que Platón está explorando un concepto que Aristóteles desarrollará con su teoría de la potencialidad.

a la existencia del alma. El mundo no es para Platón una máquina, sino un todo cuya regularidad y armonía demuestra no solo que se trata de una obra de la razón, sino que está dotado de un alma responsable de sus movimientos ordenados. El Demiurgo confirió al mundo el movimiento que es «más propio de la inteligencia y la razón» (cf. *Tim.* 34a2; véase *Ley.* X 897c), es decir, un movimiento en círculo del universo en torno a su propio eje, sin desplazamiento de lugar. El movimiento circular y uniforme es para Platón la imagen más perfecta de la inteligencia, a diferencia del que comporta cambios y sucede sin orden ni proporción. El padre del universo quería que fuese tan semejante como fuera posible al «ser viviente eterno» (cf. 37d1), pero como la eternidad del modelo no podía otorgarse a lo generado, ordenó el mundo de tal modo que fuera «una imagen móvil de la eternidad» (cf. 37d5). El creador pretendió imitar la «eternidad que permanece en lo uno» (cf. 37d6), y para ello ordenó los movimientos astronómicos que constituyen el fundamento del tiempo. Este es definido, precisamente, como «una imagen eterna que se mueve en concordancia numérica» (cf. 37d6-7).

Con tal finalidad, el Demiurgo creó el alma del mundo utilizando tres ingredientes, el ser, lo mismo y lo otro, pero, como esta tenía que desempeñar un papel intermedio entre el mundo sensible y el inteligible, en cada uno de estos tres componentes, mezcló elementos indivisibles (o inteligibles) y divisibles (o sensibles). Aunque se trata de una cuestión discutida, algunos han visto en las proporciones matemáticas utilizadas en su composición una alusión a la armonía musical, con lo cual Platón se habría hecho eco de la doctrina pitagórica de la harmonía de las esferas, según la cual, los astros producían en sus movimientos consonancias musicales[161]. En cualquier caso, el alma del mundo está constituida por dos círculos, a los cuales Platón atribuye funciones cognoscitivas y astronómicas: el Demiurgo dividió en dos la mezcla elaborada, las cruzó en forma de X y las dobló en círculos uniendo los extremos de cada una. El primero, el círculo de lo Mismo, tiene un carácter exterior y representa el ecuador sideral, de manera que su giro lateral explica el movimiento diario de todo el universo del este al

161. Cf. Guthrie (1992) pp. 309-310. De acuerdo con esta teoría pitagórica, los astros producen al girar un sonido armonioso en consonancia musical con la estructura matemática del cosmos. El mismo Platón alude a esta doctrina en el mito de Er (cf. *Rep.* 617b). Otros intérpretes han negado que el significado de tales proporciones en la construcción del alma del mundo tenga nada que ver con la harmonía musical, ya que en el *Timeo* no se dice nada de «una música de los cielos que pudiera ser audible por oídos humanos», cf. Cornford (1937) p. 72.

oeste, arrastrando consigo todos los demás cuerpos astronómicos que contiene. Por el contrario, el círculo de lo Otro correspondería a la eclíptica, en la que tiene lugar el movimiento del Sol en el transcurso de un año[162]. El Demiurgo dividió este círculo en otros siete, que representan los movimientos de los siete planetas entonces conocidos (la Luna, el Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno). Los detalles del sistema han sido objeto de diversas controversias[163]. Sin embargo, el sentido de todo ello parece claro, si tenemos en cuenta la noticia de que Platón había propuesto en la Academia el problema de explicar los movimientos aparentes y «errantes» de los planetas en términos de movimientos uniformes y circulares (cf. *Tim.* 36c, *Ley.* X 898a)[164], que corresponderían aquí al círculo de lo Mismo y de lo Otro. Por otra parte, a estos círculos se le atribuyen también funciones cognitivas: el círculo de lo Otro (cf. *Tim.* 37b) se aplica al conocimiento de lo sensible y proporciona, en relación con este ámbito, creencias estables y verdaderas, mientras que el círculo de lo Mismo interviene en el conocimiento de objetos puramente racionales, produciendo la inteligencia y el saber (cf. 37b-c).

Así pues, la diferencia entre las estrellas fijas[165], llamadas así porque mantienen siempre sus posiciones relativas, y los planetas es que aquellas se mueven con el círculo de lo Mismo, mientras que los planetas, además de ser arrastrados por el movimiento diario debido a este, giran con el movimiento inverso producido por el círculo de lo Otro, dividido en los siete círculos correspondientes a cada uno de los planetas, que explican el movimiento propio de cada uno en su ór-

162. Sobre las denominaciones de círculo de lo Mismo y de lo Otro, cf. Brisson (1992) p. 284: «el movimiento en apariencia errático de los planetas explica probablemente el nombre de "Otro" dado a esta banda, para oponerlo a la banda de lo "Mismo", que representa el movimiento en apariencia regular de las estrellas fijas». Pero, cf. Taylor (1928) p. 149, que atribuyó la denominación de "otro" al carácter inexacto de los periodos que registran los astros en su curso anual, a diferencia de su duración constante en los movimientos diarios.

163. Cf. Vallejo (1996) p. 111 ss.

164. Simplicio (cf. *De caelo* VII 488.22-3), efectivamente, nos transmite la noticia de que Platón propuso el problema de «salvar» o explicar los movimientos aparentes de los planetas «suponiendo como hipótesis movimientos regulares y ordenados», lo cual habría dado lugar al sistema de esferas concéntricas desarrollado por Eudoxo del que nos habla Aristóteles (cf. *Met.* XII 8, 1073b17 ss.). Sin embargo, hay que observar que en el *Timeo* Platón no emplea, a diferencia de lo que hará Aristóteles, la noción de esferas concéntricas en las que se alojan engastadas los cuerpos celestes. Estos, por el contrario, se mueven libremente siguiendo movimientos circulares y uniformes.

165. Platón las denomina «no errantes» (cf. *Tim.* 40b).

bita. Además de estos movimientos astronómicos globales debidos al alma del mundo, algunos especialistas han supuesto que los planetas estarían dotados de movimientos propios independientes, que explicarían, entre otras cosas, sus diferencias de velocidad y las retrogradaciones[166]. A este efecto hay que recordar que Platón considera a los astros «seres vivos, divinos y sempiternos» (cf. *Tim*. 40b5). Las estrellas fijas, además de moverse con el círculo de lo Mismo, están dotadas de un segundo movimiento de carácter propio, «uniforme en el mismo lugar, para que cada una piense lo mismo acerca de las mismas cosas» (cf. 40a8-b1). La tesis fundamental del *Timeo* respecto a los movimientos astrales es, efectivamente, que el movimiento circular y uniforme en torno a lo mismo es el «más propio de la inteligencia y la razón» (cf. 34a2). Igual que la tierra[167] y las estrellas, los planetas están dotados de cuerpo y de alma, la cual es, como hemos visto, fuente y principio de sus movimientos propios. En definitiva, se trata de un mundo ordenado por la inteligencia, en el que el hombre, al contemplar el espectáculo del tiempo, podía participar del número (cf. 39b6) y reproducir en su interior el cosmos que el Demiurgo había creado como un dios feliz. El propósito moral con el que Platón construyó su cosmología se puede comprobar en las siguientes palabras:

> Dios inventó la vista para que, al contemplar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, nos sirviéramos de estas para regular los circuitos de nuestra propia razón, que son de la misma naturaleza, aunque estén llenos de perturbación y aquellas sean imperturbables, y nos la donó para que, al aprender y participar de la rectitud natural del cálculo, podamos imitar las revoluciones absolutamente constantes del dios y ordenar las trayectorias errantes que se dan en nosotros. *Tim.*47b6-c4.

166. Cf. Cornford (1937) p. 82 ss.; Brisson (1992) pp. 292-293.

167. Aunque se trata de una cuestión muy discutida, el *Timeo,* a diferencia de Aristóteles, defiende el movimiento de la Tierra. Platón dice que el Demiurgo «creó la Tierra para que fuera nuestra nodriza y, girando en torno al polo que se extiende a través del todo, fuera guardiana y autora de la noche y el día» (cf. 40b-c). Pero si esta gira con el movimiento propio de lo Mismo, que afecta a todo cuanto hay en el universo, y no estuviera dotada de ningún otro movimiento, no se comprende bien cómo sería perceptible el día y la noche producidos por aquel. De ahí que algunos autores, como Cornford (1937) pp. 134-135, hayan atribuido a la Tierra un segundo movimiento propio debido a su alma, en torno al mismo eje de rotación del universo, cuyo efecto consistiría en cancelar el movimiento general de este.

5.3. *Los elementos*

Por lo que se refiere al cuerpo del universo, también aquí se ha de ver la acción ordenadora de la inteligencia divina. Sin su intervención, el mundo estaría en la condición «en que se halla todo cuando dios está ausente» (cf. 53b3-4), de manera que carecería de «razón y medida» (53a8) y, en estas circunstancias, no habría más que «algunas huellas» (cf. 53b2) de los elementos que habían desempeñado tan notable papel en la filosofía de los presocráticos. El Demiurgo actuó, pues, ordenando el mundo y lo hizo por medio de «formas y números» (*eídesi te kaì arithmoîs*, cf. 53b5). Platón, después de esta frase, nos explica la constitución geométrica que constituye la base de los elementos últimos a partir de los cuales se configura la materia en un mundo ordenado. Por tanto, estas «formas y números» hacen referencia a «las figuras»[168] geométricas, compuestas de triángulos, superficies y sólidos regulares, que revelan la obra de la razón en la estructura básica del cosmos. No se trata en rigor de las formas, mencionadas anteriormente (*eídē*, cf. 51d5), que constituyen el modelo de la creación, porque estas son «ingeneradas e indestructibles» y «no admiten en sí mismas nada que proceda de otro lado ni se introducen en ninguna otra cosa» (cf. 52a2-3). Las formas y números mencionados pertenecen a un nivel intermedio, por tanto, entre las ideas y las cosas o imitaciones (*mimḗmata*, cf. 50c, 51b) que se generan a partir de su modelo ideal[169]. Esta conformación matemática del receptáculo produce, en consecuencia, una mediación entre el mundo del ser con sus formas eternas y el mundo del devenir, en el que nada tenía estabilidad ni consistencia alguna, y, así, las cosas no solo pueden «sostenerse de alguna manera en la realidad (*ousía*)» (cf. 52c4-5), sino que revelan en su misma entidad la obra de la razón en el cosmos.

Con la teoría de la constitución de la materia que Platón defiende en el *Timeo*, se transforma el concepto de elemento vigente hasta entonces, ya que acepta los cuatro elementos tradicionales (fuego, aire, agua y tierra), pero, rigurosamen-

168. Así traducen o interpretan el término *eídesi* muchos traductores («the geometrical shapes», Taylor, «shapes», Cornford, la «forma» de una figura geométrica, Velásquez, Brisson, etc.).

169. Para la relación entre estas «formas y números» con la interpretación esotérica de Platón, cf. Reale (1995a) p. 636 ss. y (1996) p. 159; las construcciones del Demiurgo, dice Kahn (2013) p. 205, se corresponderían con las entidades matemáticas a las que se refiere Aristóteles en su informe de la enseñanza oral de Platón. Pero hay que recordar que las entidades matemáticas mencionadas por Platón eran «eternas e inmóviles» (cf. *Met.* I 6, 987b16-17) y en eso se diferenciaban de las cosas sensibles.

te hablando, no los considera verdaderos principios del universo. La palabra *«stoicheîon»* (elemento) designaba originalmente las letras o fonemas elementales de una lengua, de aquí que se utilizara para designar aquellas sustancias naturales que constituían lo primero de lo cual se compone el resto de las cosas. Según la noticia de Eudemo, transmitida por Simplicio (cf. *In Ph.* VII 13), Platón fue el primero en llamar elementos (*stoicheîa*, cf. *Teet.*201e ss.; *Tim.* 48b8) a los principios, que para Empédocles eran las «raíces» a partir de las cuales se generaban todas las combinaciones que constituyen las cosas del mundo fenoménico. En la tradición eleática, los elementos heredaron el carácter ingenerado e indestructible del ser de Parménides y, por esta razón, Empédocles (cf. 31B17 DK), negaba que pudieran transformarse unos en otros.

Sin embargo, Platón introduce dos modificaciones fundamentales en la teoría tradicional de los elementos. En primer lugar, no está dispuesto a aceptar que entidades materiales tengan el carácter de principio, porque eso convertiría la evolución cosmogónica en un proceso meramente mecánico, en el que la acción de la inteligencia sería algo derivado y posterior. En consecuencia, les niega a estas cuatro sustancias el carácter de principio (*archḗ*, cf. *Tim.* 48b7) y, sirviéndose del símil lingüístico, afirma que no son los elementos ni siquiera las sílabas (cf. 48b-c) de las que se componen las cosas. En efecto, el *Timeo,* primeramente (a), identifica las cuatro sustancias con sólidos regulares: el agua con el icosaedro (compuesto por 20 triángulos equiláteros), el aire con el octaedro (ocho) y el fuego con el tetraedro (cuatro), mientras que la tierra es identificada con el cubo, que está compuesto por seis caras cuadradas. Pero estos sólidos geométricos, como estamos viendo, a su vez están formados por superficies, lo cual nos sitúa en un segundo nivel de análisis (b), que viene determinado por los triángulos equiláteros en los tres primeros sólidos (del agua, el aire y el fuego) y los cuadrados en el caso del cubo. Pero el análisis no se detiene aquí, ya que, por su parte, las superficies de estos cuerpos, que serían las «sílabas» con las que se construye el discurso cosmológico de los elementos, se descomponen igualmente en otras superficies elementales (c): cada triángulo equilátero en seis triángulos escalenos y cada uno de los cuadrados del cubo en cuatro triángulos isósceles (cf. 53c ss.). De esta forma, los verdaderos elementos no son para Platón las cuatro sustancias de la tradición, sino estos dos tipos de triángulos.

Este análisis geométrico significa que la cosmología no concede el carácter de principio a entidades materiales: lo primero en un mundo ordenado no es el fue-

go, el agua, la tierra y el aire, sino «las formas y números» (cf. 53b) con las que el dios los configuró. El cosmos no puede ser el resultado de fuerzas irracionales que obran ciegamente y sin cálculo, sino de una razón teleológica, que «geometriza eternamente», según la célebre frase empleada por Plutarco para referirse al dios de Platón (*Quaestiones convivales* 718b). Los triángulos de los que se componen los sólidos geométricos parecen ser el límite del discurso cosmológico, que es el «mito probable» (cf. *Tim.* 29d, 68d) en cuyo nivel se detiene el *Timeo.* Después de todo, la física, que tiene por objeto la generación, no puede rebasar el nivel de «la creencia» (*pístis*, cf. 29c3) y de las meras «probabilidades», que es lo único que, en este ámbito, está al alcance de la naturaleza humana (cf. 29c-d). Sin embargo, Platón hace referencia enigmáticamente a «principios superiores a estos, que dios conoce y aquel de los hombres que sea querido por él» (cf. 53d6-7). Si las superficies de los sólidos geométricos con los que el dios construyó los llamados elementos están compuestas de triángulos, estos podrían estar constituidos por líneas y las líneas pueden expresarse por números[170], con lo que habríamos llegado a las «formas y números» de las que en última instancia se sirvió el Demiurgo. Pero otros han interpretado «los principios superiores» como una referencia a los principios *protológicos* de las doctrinas no escritas (el Uno/la Díada)[171].

El otro punto en el que Platón se aleja, en este caso parcialmente, de la teoría tradicional es que admite la transformación de unos elementos en otros en el caso de los tres (agua, aire, fuego) que comparten un fundamento común (el triángulo escaleno). Esto le valdrá las críticas de Aristóteles, en cuya teoría de la materia son admisibles los cambios de todos entre sí (cf. *DC* III, 6, 304 b23 ss.; *GC* II 4, 331a12 ss.). Algunos especialistas se han preguntado qué es lo que encierran estas superficies geométricas. Si, antes de la ordenación del mundo, existían ya «algunas huellas» de las mencionadas sustancias, eso quiere decir una vez más que el Demiurgo no crea de la nada, sino que su acción consiste en delimitar y configurar un mundo de potencias y cualidades materiales, relativamente indeterminadas que parecen existir independientemente de su acción configuradora.

170. Cf. Cornford (1937) p. 212, que hace referencia a *Leyes* X, 894a. Cornford consideró que el principio era la línea indivisible, la segunda etapa, la superficie indivisible, la tercera, el sólido indivisible, que es aún invisible (cf. *Tim.* 56b-c) y, en último lugar, estaría el cuerpo percibido por los sentidos. Sobre «las líneas indivisibles» como principio de la línea en Platón, véase el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* I 9, 992a21-22).

171. Cf. Reale (1995-a) p. 644.

Ello estaría de acuerdo, por otra parte, con el cuádruple análisis de la generación que se propone en el *Filebo* (cf. 23c ss.), donde, además de lo generado y de la causa del devenir, figuran el límite y lo indeterminado como componentes del universo, que se engendra, como «las estaciones y todas las cosas hermosas» precisamente por «la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite» (cf. 26b1-3). Por otra parte, Platón reservó el quinto sólido regular (el dodecaedro), que es el más próximo a la esfera, para el universo como totalidad (cf. *Tim*. 55c).

6. La psicología

Una vez más hay que recordar al lector que Platón no escribió tratados sistemáticos, sino diálogos y que en estos el tema del alma es enfocado desde perspectivas diversas no siempre coincidentes, lo cual da lugar a notables diferencias. A pesar de la unidad que prevalece, a nuestro juicio, en la construcción general de su pensamiento, no podemos descartar que importantes divergencias tanto en algunos puntos fundamentales relativos al alma, como en otros temas, sean debidas al hecho de que Platón cambió simplemente de opinión durante los cincuenta años en los que desarrolló su carrera de escritor. Platón enfoca el tema del alma en los diálogos generalmente desde tres perspectivas que muchas veces se entrecruzan: (a) la relación entre la razón y las pasiones, (b) la inmortalidad y la gnoseología y (c) la cosmología.

6.1. *La razón y las pasiones*

6.1.1. *De los diálogos socráticos al Fedón*

En los diálogos iniciales, destaca la visión del alma que Platón había heredado del discurso *protréptico* practicado por Sócrates. Estos discursos tenían un carácter exhortativo y su finalidad consistía en despertar la conciencia y alentar en el interlocutor una reflexión sobre los verdaderos valores de la existencia humana, bajo la máxima de que «una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre» (cf. *Apol.* 38a). La exhortación socrática se basa en la idea de que el alma constituye el verdadero ser del hombre y en la convicción de que en ella residen los auténticos valores humanos (cf. 30a-b, 36c). Sócrates reprochaba

a sus conciudadanos que se preocuparan del cuerpo, la riqueza o la fama y de que no «les importara ni se preocuparan de la razón y la verdad y tampoco del alma como para que llegue a ser lo mejor posible» (cf. 29e1-3). Este discurso de exhortación moral pone de manifiesto que el alma para Sócrates era fundamentalmente razón y explica que Platón adopte, sobre todo en los primeros diálogos, una actitud claramente intelectualista. Por lo que se refiere al primer punto, Sócrates interpretó el precepto délfico («conócete a ti mismo») como conocimiento del alma en la creencia de que ella expresaba el ser auténtico del hombre (cf. *Alc. I* 130a). El «cuidado del alma» era uno de los lemas fundamentales de su pensamiento (cf. *Apol.* 29d, 30b), porque Sócrates pensaba que «todos los males y bienes que le suceden al cuerpo y al hombre en su integridad provienen del alma» (cf. *Cárm.*156e6-7).

Ahora bien, el papel que corresponde a la razón en ello es determinante. En el modelo de discurso *protréptico* que Platón construye en el *Eutidemo* (cf. 280d-282d), se muestra que, de acuerdo con las premisas socráticas, nada era un bien en sí para el hombre a excepción del conocimiento, porque las demás cosas que llamamos bienes, como la salud, la belleza o la riqueza pueden traer aparejadas la felicidad o la desgracia según el uso que hagamos de estas y, por tanto, no pueden considerarse bienes en sí mismas. Sin embargo, la razón y la sabiduría (*phrónēsis kaì sophía*, cf. 281b6, d8) o la ciencia (*epistḗmē*, cf. 281a3) son las que permiten el recto uso de las cosas que conduce a la felicidad. Se comprende, pues, que solo el saber y la virtud sean un bien en sí (cf. 281e) y que la razón se convierta en el auténtico centro de la vida humana. La virtud, de acuerdo con el intelectualismo socrático[172], va unida inseparablemente a la sabiduría (cf. *Eut.* 278d, 283a), porque consiste en el conocimiento del bien, que es lo que garantiza el uso beneficioso de todas las demás cosas, pero el saber y el conocimiento son una función de la razón, que ha de asumir la dirección de la existencia.

El *Alcibíades I* es un diálogo de autenticidad muy discutida, pero aquí se defiende un punto de vista muy concordante con la concepción platónica del alma expuesta en algunos diálogos iniciales, que parecen escritos indudablemente bajo la influencia de las creencias socráticas[173]. En esta obra, Sócrates afirma que, si el alma quiere conocerse a sí misma, debe contemplar aquella parte en la que

172. Sobre el intelectualismo socrático en los diálogos iniciales de Platón, véase arriba II.5.

173. Algunos autores consideran el *Alcibíades* una obra apócrifa y tardía, pero cf. Guthrie (1988) p. 445-8, que defiende el carácter socrático de los puntos de vista expuestos sobre el alma.

reside la virtud o función que le es propia y esta no es otra que «la sabiduría» (cf. 133b10), porque «la parte más divina que hay en alma es el saber y la razón» (cf. 133c1-2). Con estas premisas, es comprensible el intelectualismo moral que aparece tan frecuentemente en los primeros diálogos. La virtud parece una tarea exclusivamente de la razón, porque esta es la parte más importante que hay en el alma y el saber es condición necesaria y suficiente de la virtud (cf. *Gorg.* 460b). En una concepción del alma en la cual la razón aparece como su potencia fundamental, la vida moral parece resolverse en una cuestión de ciencia e intelecto. Sócrates y Platón conocían el punto de vista del sentido común expresado por Eurípides en sus tragedias. En el *Hipólito* (cf. v. 380-382), Fedra dice que «sabemos y conocemos lo que es conveniente pero no lo ponemos en práctica, unos por pereza y otros por preferir el placer en lugar del bien». Sin embargo, el intelectualismo socrático platónico explica la experiencia de ser «dominado por el placer» (*Protágoras* 352d-e) como un mero error de perspectivas, es decir, como un yerro debido a la ignorancia de no saber que el placer no constituye el bien. Se trata de un error que podría disiparse con una ciencia (*epistḗmē*, cf. *Prot.* 357a1) o «arte de la medida» (*metrētikḗ téchnē)*, que habilitaría al sujeto para saber dónde se halla el bien, calculando y comparando el peso menor del placer inmediato respecto a la mayor conveniencia de otro curso de acción.

En este análisis, que ignora los conflictos entre motivaciones contrarias, hay dos creencias que nos ayudan a comprender los términos aparentemente simplistas en los que se formula la vida moral. En primer lugar, detrás de ello hay toda una metafísica de la voluntad[174]: Sócrates sostiene en el *Protágoras* que «no cabe en la naturaleza humana que nadie se dirija voluntariamente (*hekṓn*) al mal o a lo que cree que es el mal» (cf. *Prot.* 358c6-d1). La conocida afirmación socrática de que «nadie yerra voluntariamente» (cf. *Prot.* 345d8, 358c7) se basa en la creencia de que el hombre siempre actúa *sub specie boni*, porque es una ley de su voluntad que esta desea el bien y su error depende solo de confundir lo que es malo con lo que cree bueno. Pero, en segundo lugar, hay aquí una concepción del alma en la que se otorga a la razón un papel tan dominante que, por un momento, se olvida completamente la fuerza de las pasiones, cuyo poder sobre la existencia humana tiene tan presente Eurípides. El Sócrates de los diálogos platónicos conoce esta tesis y sabe que para la mayoría la ciencia no es «poderosa ni soberana ni regido-

174. Cf. en este sentido, Jaeger (1972) pp. 448-449.

ra» (cf. 352b4), pero no la comparte, porque cree firmemente en la razón como fuerza imperante que expresa aquello en lo que consiste la esencia del alma: «si uno conoce el bien y el mal, no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que la ciencia le exige» (cf. *Prot.* 352c4-6). La concepción platónica del alma en los llamados diálogos socráticos está dominada por la creencia extraordinariamente poderosa de que la «razón es suficiente para salvaguardar al hombre» (cf. 352c6-7).

Al describir a Sócrates como un auténtico héroe de la vida moral, Platón debió postergar otras fuerzas a las que prestaría más atención en diálogos posteriores. Pero esta circunstancia no significa que se ignore, en estas obras iniciales, la presencia que tienen en la vida humana otros factores distintos de la razón. En el *Gorgias,* Platón es muy consciente de estos y habla con gran preocupación de «aquella parte del alma en la que están las pasiones» (cf. 493a3-4). Seguramente no hay todavía en esta obra el análisis pormenorizado de las pasiones que dará lugar, en diálogos posteriores, a la teoría tripartita, pero ya se anticipan algunos rasgos notables que llevará consigo esta parte del alma que es tan distinta de la razón. Primeramente, Platón está convencido del carácter irrefrenable de las pasiones y ve en estas una amenaza para el orden interior del alma en el que consiste la justicia y la moderación (cf. 504d). Para Calicles, con quien Sócrates se enfrenta en el *Gorgias*, el bien es el placer (cf. 495d) y se halla precisamente en la satisfacción de los deseos (cf. 491e-492c). Por ello, su ideal humano consiste en despreciar los valores morales tradicionales, que predican la moderación, y permitir que las pasiones se hagan tan grandes como sea posible (cf. 492c-494b). En su concepción de la naturaleza humana y su ideal hedonista, que ve en el placer el fin de la vida humana, la razón tiene un valor meramente instrumental, porque su función consiste en estar al servicio de los deseos y tener valor para satisfacerlos (cf. 491e). Sin embargo, Platón defiende otra idea de la razón, porque, desde el momento en que no puede aceptarse la identidad entre el placer y el bien (cf. 495d-497a; 506c), recae sobre aquella la tarea trascendental de poner un límite a las pasiones y lograr así «el orden y la buena disposición» (*táxis kaì kósmos*, cf. 504b5) en la que consiste la salud del alma. La injusticia se revela como una «enfermedad» (cf. 480b1), en la que prevalecen las pasiones destruyendo el orden que debe imponer la razón, y la justicia viene a consistir, por tanto, en una «medicina de la maldad» (cf. 478d6-7). Platón construye así sus primeros argumentos contra el hedonismo, al sostener que quien se pone al servicio de las pasiones se convierte en un desgraciado, puesto que, debido al carácter insaciable de estas, su vida

consistiría en un tormento parecido al de aquellos que han sido condenados en el Hades a llenar un tonel agujereado (cf. 493b-c). Por el contrario, «el que obra bien es feliz y afortunado» (cf. 507c), porque ha respetado el límite en el que consiste el equilibrio y la salud que hace posible el orden interior de la vida anímica.

Por otra parte, a Platón le preocupaban también estos factores pasionales por su trascendencia política. Un hombre de Sicilia o de Italia, en un juego de palabras, dice Sócrates (cf. 493a7), llamó a esta parte pasional del alma «tonel» (*píthon*) a causa de su carácter «crédulo y persuadible» (*dià tò pithanón te kaì peistikón*, cf. 493a6-7). Ahí está la clave político-moral de su análisis de lo irracional, porque Platón comprendió que el régimen demagógico ateniense había labrado su propia destrucción por cultivar, a expensas de la razón, todas estas pasiones irrefrenables. Su condena de aquellos políticos del Imperio Ateniense se debe precisamente a que no supieron «transformar estas pasiones y no ceder ante ellas, persuadiendo o forzando a los ciudadanos a aquello que los hubiera hecho mejores» (cf. 517b5-7).

Si en diálogos como el *Gorgias* tiende a hablarse del alma como una realidad compleja, que es justa cuando logra implantar un orden entre la razón y las pasiones, en el *Fedón* el alma parece contemplarse como una realidad puramente racional que ha de combatir con deseos y elementos pasionales que se atribuyen al cuerpo. El *Fedón* está interesado sobre todo en subrayar la inmortalidad del alma y en garantizar su independencia sustancial frente al cuerpo, de manera que la diferencia con el *Gorgias* puede ser debida a este cambio de perspectiva. Ahora, desde luego, los deseos y las pasiones se atribuyen al cuerpo (cf. *Fed.*66c). Hay, por tanto, una cierta incertidumbre respecto a la naturaleza del alma en este punto: en diálogos, como el *Gorgias*, se acepta la existencia en el alma de factores distintos de la razón y esta tendencia se consolidará en los diálogos de madurez (*República, Fedro, Timeo*) con la teoría tripartita, pero, en otras obras, como el *Fedón*, se defendía su carácter puramente racional.

Esta oscilación se pone de manifiesto en el comentario que Platón hace de un mismo texto de Homero (cf. *Odisea* XX 18), que es interpretado de diversas maneras en distintos diálogos. Ulises experimenta un ataque de ira ante el espectáculo de las servidoras de Penélope que se disponían a yacer con los pretendientes de su mujer y quería dar rienda suelta a su venganza. Pero se contiene y se dirige a sí mismo, recordando la ocasión anterior en la que tuvo que aguantarse, mientras el cíclope devoraba a sus amigos: «aguántalo, corazón», le dice, «porque algo más vergonzoso ya entonces aguantaste». En el *Fedón* (cf. 94d), este episodio

se interpreta como un diálogo que tiene el alma con «los deseos, la cólera y los temores, como si ella fuera diferente» (cf. 94d5-6) de estos, mientras que, en la *República* (cf. IV 441b), la intervención de Ulises se entiende como si se tratara de una reflexión, en el interior del alma, entre la razón y el elemento colérico que también forma parte de ella. En cambio, en el *Fedón* el sujeto de las emociones y deseos contrarios a la razón no es el alma misma, sino el cuerpo, sobre el que ella está llamada a prevalecer[175]. Por otro lado, esta incertidumbre sobre la naturaleza verdadera del alma puede comprobarse incluso en unos mismos diálogos. Por ejemplo, en la *República,* Platón defiende, como vamos a ver, su carácter tripartito, pero también dice aquí (cf. X 611b-c) que, para saber cómo es en verdad, no hay que considerarla tal como se halla en su existencia terrena, «maltratada por su comunidad con el cuerpo», sino que hay mirar «a su amor por el saber» (cf. 611e1), ya que entonces la veremos «como algo que es afín a lo divino, a lo inmortal y a lo que es siempre (cf. 611e2-3)»[176].

En el *Fedón*, al ser un diálogo centrado en la inmortalidad, interesaba subrayar la independencia del alma respecto a todo lo corporal, ya que Simmias había hecho alusión a la teoría del alma armonía[177], según la cual el alma no es más que «una combinación y armonía» (cf. 86b9) que resulta de elementos puramente corporales, como lo caliente y lo frío o lo seco y lo húmedo. Así pues, había que resaltar el carácter racional del alma, capaz de oponerse a lo corporal y controlarlo (cf. 94c-d), y su «semejanza con lo divino, inmortal, inteligible, homogéneo,

175. El problema, como ha visto Lorenz (2008) p. 253, es que así se preserva la unidad del alma a costa de la unidad del sujeto psicológico, que se ve dividido entre el alma y algo extraño a ella. Es posiblemente esta tensión la que da lugar al reconocimiento de las partes irracionales del alma en la teoría tripartita de la *República.*

176. La cuestión, por tanto, no es tan simple como pretende la explicación evolucionista estándar. De acuerdo con esta, Platón defiende en el *Fedón* la idea de que el alma es simple, posición que rechazaría posteriormente al admitir, a partir de la *República,* su carácter compuesto y la posibilidad de la incontinencia, negada por Sócrates en los primeros diálogos. Para una crítica de esta explicación, cf. Shields (2001) p. 139 ss. A nuestro juicio, cf. Vallejo (2015) p. 39, la irracionalidad del deseo, admitido como un factor que reside en el interior del alma, no es tan incompatible con el intelectualismo socrático como a primera vista pudiera parecer.

177. Esta teoría se ha atribuido al pitagorismo y concretamente a Filolao, con quien ha estudiado Simmias (cf. *Fed.* 61d), a Alcmeón e incluso a los médicos hipocráticos. Cf. la amplia nota de Eggers (1993) pp. 150-151. Sin embargo, el hecho de que esta teoría sea propuesta como objeción contra la inmortalidad del alma es un inconveniente muy grande para atribuírsela a los círculos pitagóricos (cf. Wagner [2001] p. 73, Migliori [2013] p. 801 n. 152).

indisoluble y que siempre se mantiene idéntico a sí mismo» (cf. 80b1-2). Pero, paradójicamente, en un diálogo como este, que hace hincapié en el carácter racional del alma y su afinidad con lo inteligible, no se olvida tampoco la otra perspectiva, porque Platón siempre tiene en cuenta la presencia de lo irracional. En esta obra, se dice que, después de la muerte, a pesar de haberse separado del cuerpo, si han sido condescendientes con los deseos de este durante su existencia terrena, hay almas que se sienten arrastradas a lo sensible (cf. 81b-d) y buscan cuerpos en los que refugiarse. Se trata de almas que «no se han liberado con pureza <del cuerpo>, sino que participan de lo visible» (cf. 81d3-4), lo cual significa que, después de todo, también en el *Fedón* los deseos pueden adquirir en el alma carta de naturaleza y afincarse en esta como elementos que se adhieren a su ser.

6.1.2. *La teoría tripartita*

Platón expone la teoría tripartita del alma en diversos diálogos, especialmente, en la *República,* el *Fedro* y el *Timeo.* En la primera de estas obras, se toma en serio la realidad del conflicto psicológico y acepta, en consecuencia, que puede haber motivos diferentes dentro del alma que pugnan entre sí, como cuando siente un deseo irrefrenable de beber y hay algo que la contiene. El fundamento de la teoría tripartita es el conflicto psicológico que Platón interpreta a la luz del siguiente principio: «una misma cosa no puede hacer ni experimentar cosas contrarias a la vez, en un mismo sentido y respecto a lo mismo» (cf. *Rep.* IV 436b8-9). Este principio, que establece la imposibilidad de la coexistencia de los contrarios en un mismo centro volitivo[178], es el fundamento que permite

178. Muchos comentaristas (Adam, Shorey, Vegetti) han tomado estas palabras como la primera formulación del principio de no contradicción en la literatura griega. Otros afirman con razón, a nuestro juicio, que no se trata de tal principio, estrictamente hablando, porque no se mencionan contradictorios, sino contrarios, y prefieren denominarlo «principio de los contrarios» o «de los opuestos» (cf. R. Robinson [1971] p. 39, Irwin (1977) p. 327), «del conflicto» (Annas (1982) p. 137) o «principio de no oposición» (cf. Miller [1999] p. 92). A nuestro juicio, no se trata simplemente de una doctrina lógica, puramente formal, sino de un principio de carácter sintético, «cuya verdad debe ser establecida independientemente» (cf. Shields, [2001] p. 146, Vallejo, (2015) p. 26 ss.), en los dominios de la teoría platónica de la motivación humana (Miller [1999] p. 94 ss.). Lo que Platón defiende es la imposibilidad de que un mismo centro volitivo albergue un deseo y otro que sea contrario a este y no simplemente que no pueda darse y no darse en aquel un deseo determinado.

reconocer la existencia al menos de dos elementos distintos en el alma: uno, racional o calculador (*logistikón*, cf. 439d5), que niega la satisfacción del deseo, y otro, «irracional y concupiscible» (cf. 439d7-8), que tiende a la satisfacción de los apetitos corporales. Sin embargo, existe un tercer elemento, lo colérico o irascible (*thymós*, cf. 439e ss.), que en los conflictos con lo concupiscible, «se convierte en un aliado de la razón» en contra de los deseos de esta parte del alma (cf. 440b3, 440e5-6). Algunos intérpretes[179] han sostenido que este elemento es introducido por la analogía del alma con las tres clases de las que se compone el estado en la *República*. Sin embargo, aunque Platón reconoce este paralelismo (cf. 440e-441a, 580d, etc.), lo establece como un tercer factor, porque se trata de una parte del alma diferente de lo racional, que aparece en ella en la niñez, antes incluso del desarrollo de sus facultades racionales (cf. 441a). Pero tampoco puede identificarse con la otra parte irracional, porque lo colérico, «cuando no ha sido corrompido por una mala educación» (cf. 441a3), es capaz de luchar en defensa de «lo que le parece justo, soportando hambre y frío y otros padecimientos similares» (cf. 440c8-9). Esta cualidad pone de manifiesto su independencia frente a lo concupiscible y su capacidad para oponerse a esta parte cuando se rebela contra lo establecido por la razón.

Platón no aclara en la *República* ni en otros diálogos cuál es el estatus ontológico de las tres clases de alma. Solo incidentalmente las llama «partes» (*méros*, cf. *Rep.*442b-c, 444b) y utiliza varios tipos de expresiones, como un artículo con una cláusula relativa o un dativo instrumental («aquello con lo que razona», «aquello con lo que ama», cf. 439d) y otros nombres, como especies (*eidē*, cf. 435c-e, 436a, 437c-d, 439e, 440e, 504a, 580d, etc.) y géneros (*génē*, cf. 441c, 443d), para evitar tener que pronunciarse acerca de esta cuestión de un modo más preciso y definido[180]. Ahora bien, lo que caracteriza propiamente a las tres especies, partes o clases de alma es la existencia de «placeres» y «deseos» (cf. IX 580d7-8) propios de cada una. El alma apetitiva es ávida o «amante del lucro» (*philochrḗmaton*,

179. Cf., por ej., T. Robinson (1970) p. 42.

180. Como han puesto de manifiesto algunos especialistas (cf. T. Robinson [1970] p. 46), Platón evita cualquier sustantivo que describa la clase de entidad que está intentando descubrir en el alma (cf. también Shields [2001] p. 156 n. 24). A veces se ha indicado que el uso del término *méros* (parte) aparece en contextos en los que las partes del alma se comparan con las partes de la ciudad previamente identificadas, como si se tratara de una transferencia a la psicología de la terminología política; cf. Fronterrotta (2013) p. 169 n. 5.

cf. IX 581a6; véase también IV 442a, IX 580e-581a), porque ve en el dinero el medio para satisfacer sus apetitos dominantes, como son el hambre, la sed o el deseo sexual. Sin embargo, el hecho de que sea amante del lucro significa que el objeto del deseo, en las partes irracionales del alma, no tiene que poseer necesariamente el carácter inmediato que en principio podríamos suponer. Es verdad que la sed y el hambre pueden revestir la forma de un mero «impulso animal», como deseos biológicos básicos que surgen por la mera influencia del cuerpo, con independencia de las propias creencias[181]. Pero las partes irracionales, como muestra la avidez de riqueza propia de lo concupiscible, también son capaces de establecer relaciones de medio a fin y, a consecuencia de ello, pueden tener como deseo algo que no constituye su objeto directo, pero que reconocen como un instrumento para alcanzarlo. Este tema plantea la interesante cuestión de los contenidos cognitivos de las partes no racionales del alma[182], que tienen acceso a recursos mentales dentro de la totalidad del alma a la que pertenecen[183].

La parte colérica es «ambiciosa» (*philónikon*) y «amante de honores» (*philótimon*, cf. 581b2) y sus anhelos consisten en «dominar, vencer y alcanzar renombre» (cf. 581a9-10, véase también VIII 545a, 548c, IX 582e, 586c). La parte racional también tiene, como las otras dos, un deseo y un placer que le es propio (cf. 580d)[184]: aquello «con lo que aprendemos o conocemos la verdad» experimenta un deseo que le hace ser «amante de aprender» (*philomathés*) o «amante del conocimiento» (*philósophon*, cf. 581b9). Según predomine una u otra de estas tres especies de deseos, tendremos los «tres géneros» de hombres correspondientes: el amante del lucro, el ambicioso, y el filósofo o amante del saber, con las implicaciones políticas subsiguientes para la constitución del estado, como tendremos oportunidad de ver.

En el *Fedro* (cf. 246a-247b), la tripartición del alma aparece expuesta de manera alegórica en el mito del carro alado. El alma es comparada con un carro que tiene dos caballos y un auriga. Aunque Platón no explica la correspondencia con

181. Cf. Annas (1982) p. 139.

182. Cf. Annas (1982) p. 129; en contra del acceso de las partes irracionales a los complejos recursos cognitivos de los que dispone el alma, cf. Lorenz (2004) p. 111 y (2008) p. 261; sobre la existencia de estos elementos cognitivos en las tres partes del alma, cf. Kahn (1987) p. 85; Vallejo (2015) p. 33 ss.

183. Cf. Vallejo (2007) pp. 331-339 y (2015) p. 33.

184. Cf. Kahn (1987) p. 80. La concepción platónica de la razón como una forma de deseo, dice Kahn, es tan poco familiar para nosotros que podría parecer una especie de error categorial.

la teoría tripartita, parece claro que el auriga representa la razón, mientras que el caballo blanco, «bueno y bello», hace referencia al elemento colérico, ya que se dice de este que es «amante del honor» (cf. 253d6). El caballo negro «participa de la maldad» (cf. 247b) y representa la existencia de los deseos concupiscibles. En relación con las cuestiones que venimos examinando, merecen destacarse en la exposición del *Fedro* dos puntos. El primero se refiere a la constitución misma del alma. Hasta ahora hemos visto que la tripartición, especialmente en la *República*, es explicada como una consecuencia de la encarnación. Sin embargo, el mito del carro alado describe la composición del alma antes de la encarnación. Platón narra el viaje del alma en compañía de los dioses, durante el cual puede contemplar las formas inteligibles que se hallan en el «lugar supraceleste» (cf. 247c ss.). En los giros que el alma da acompañando a los dioses, «la contemplación del ser», que tiene lugar en la «llanura de la Verdad», alimenta «la parte mejor del alma» y permite que se nutra «la naturaleza del ala» que la hace ligera (cf. 248b-c). Con ello Platón alude sin duda a los valores que alientan en el hombre un sentido de trascendencia frente a los intereses y pasiones que lo degradan moralmente. Mientras la razón los tiene a la vista, se salva de la caída, pero no todo en el alma es racionalidad, ya que el caballo, «que participa de la maldad», hace difícil la conducción del auriga y «arrastra <al alma> a tierra» (cf. 247b3-4).

Esta circunstancia muestra que, en su concepción del alma, convergen motivaciones diferentes. De un lado, la herencia del intelectualismo socrático tiende a contemplarla como una entidad meramente racional. Pero Platón también experimentó la influencia de la tradición órfico pitagórica[185] y esta veía el alma como una naturaleza caída, alojada en un cuerpo (*sôma*) o tumba (*sêma*, cf. *Gorg.*493a3) que le impedía reintegrarse a su patria divina. Si el alma fuera solo razón, no se podría comprender su abandono de una patria celeste en la que podría dedicarse a la contemplación de la verdad. En consecuencia, lo que muestra el mito del carro alado es que Platón tuvo que admitir que el alma humana contiene elementos diferentes de lo puramente racional que justifiquen su caída[186].

El otro aspecto al que nos referíamos, es la relación positiva que el *Fedro* establece entre la razón y las pasiones. En otros diálogos, como el *Fedón* (cf. 63e-68b), esta relación, como hemos visto, se interpretaba sobre todo en términos negativos:

185. Cf. Dodds (1980) p. 197. Sobre la influencia general de la tradición órfica en Platón, cf. Bernabé (1988) y (2011).

186. Cf. Guthrie (1955) p. 14.

la filosofía se consideraba como ejercicio de la muerte, porque la vida consiste para el filósofo en un entrenamiento continuo gracias al cual el alma se separa del cuerpo (cf. 67d). En los términos en los que el *Fedón* presentaba la cuestión, el filósofo solo puede alcanzar el conocimiento de la verdad «sirviéndose del razonamiento puro» (cf. 66a2), pero para ello tiene que huir del engaño de los sentidos (cf. 65b) y renunciar a unos deseos y pasiones que aparecen como insensatez y extravío (cf. 67a). Ahora, sin embargo, en la teoría platónica del amor que expone el *Fedro,* la relación entre la razón y la sensibilidad se presenta a otra luz. A la belleza se le atribuye un carácter privilegiado, precisamente porque, a diferencia de lo que ocurre con otras formas, existen imágenes suyas de carácter sensible que se producen en un rostro o en un cuerpo humanos (cf. 251a2-3), de manera que el enamorado, al verlos, «recuerda la verdadera belleza» (cf. 249d5) que contempló en el mundo inteligible. El amor, a partir de la sensibilidad e incluso del deseo sexual, se convierte así, como ocurre en el *Banquete* (cf. 202a ss.), en una especie de intermediario entre lo sensible y lo inteligible y entre lo humano y lo divino, en virtud de lo cual «el todo queda unido consigo mismo» (cf. *Banq.*202e6-7). En esta última obra, el amor es un deseo que, en sus primeras manifestaciones, tiene por objeto un cuerpo bello, pero, si el enamorado es adecuadamente introducido en «los misterios del amor» (cf. 209e), recorrerá las etapas de la *scala amoris* (cf. 210a-211a) que le conducirán a la belleza en sí (cf. 211a-212a) y a un mundo trascendente de valores que hacen la vida «digna de ser vivida por el hombre» (cf. 211d2).

En el *Timeo* (cf. 69c ss.), Platón añade a las distinciones mencionadas una teoría de la localización de las partes o clases de alma. En esta ocasión, se distingue una parte «inmortal», constituida solo por la razón y alojada en la cabeza, y otra «mortal», situada en el tronco, pero a su vez subdividida en una parte «mejor» (lo colérico) y otra «peor» (lo concupiscible). Esta ubicación confirma, por otro lado, el papel de lo irascible como aliado de la razón, ya que esta parte queda alojada «entre el diafragma y el cuello», «para que preste atención a la razón» (cf. 70a4-5) y pueda obligar a lo concupiscible, que se halla situada entre el diafragma y el vientre.

6.2. *La inmortalidad*

Platón se ha ocupado de la inmortalidad del alma en diversos diálogos (*Fedón, República, Fedro*), en los que ha expuesto argumentos de distinto valor. Ya

hemos mencionado que, en el *Fedón,* la inmortalidad del alma va unida necesariamente a la teoría de las ideas y a la concepción del saber como reminiscencia. El fundamento en el que se basa el argumento es de carácter gnoseológico y se divide en dos partes. De la primera ya hemos tratado en la sección correspondiente a la teoría de las formas en el *Fedón*. Si todo lo que aprehendemos en esta vida es a través de los sentidos y los contenidos inteligibles que posee el alma no proceden de aquellos, estos han debido ser adquiridos en un momento anterior en el que el alma no estaba ligada al cuerpo. Pero esto es solo la mitad (cf. 77c) de lo que hay que demostrar, porque con ello se prueba la preexistencia del alma y, por tanto, su independencia frente al cuerpo, pero no su supervivencia después de la muerte. Para dar este paso, Platón se pregunta qué clase de cosas puede experimentar la descomposición y cuál está libre de esta, para ver si el alma está entre unas u otras. La descomposición le sobreviene a lo que es compuesto por naturaleza, pero no a lo que no lo es (cf. 78c). A continuación, Platón relaciona estas dos características con los dos géneros de realidad que ha establecido: lo visible, que resulta accesible por medio de los sentidos, siempre sujeto a toda clase de variaciones, es multiforme y soluble (cf. 80b), mientras que lo invisible, que debe aprehenderse por medio del razonamiento, es inalterable, idéntico a sí mismo, uniforme e indisoluble. Pero estas categorías ontológicas están fundadas en distinciones epistemológicas establecidas «en relación con la naturaleza humana» (cf. 79b9-10), es decir, «visible» e «invisible», como géneros de realidad, son designadas así en virtud del sujeto que las conoce, por lo que Platón establece la semejanza del cuerpo con la realidad visible y la del alma con la realidad invisible e inmortal. De esta manera, aplica el principio, ya empleado por algunos filósofos presocráticos, según el cual lo semejante es conocido por lo semejante, y concluye que, después de la muerte, lo que corresponde al alma no será disolverse y desaparecer, sino marchar a un lugar en concordancia con su naturaleza, que sea «noble, puro e invisible», para habitar junto a una divinidad «buena y sabia» (cf. 80d7).

Otro de los argumentos que encontramos en el *Fedón* (cf. 102a-107b) está igualmente relacionado con la naturaleza de las ideas. Sócrates afirma que los contrarios, desde luego, no se admiten entre sí. Pero también hay cosas que, sin ser contrarias a otra, no pueden aceptar la existencia de esta, porque es contraria a la idea que se halla en ella (cf. 109b). Sócrates pone como ejemplo el tres: las cosas que están dominadas por el tres, aun no siendo contrarias a lo par, no pueden aceptarlo, porque lo par es contrario a lo impar, con lo cual está esencialmente

unido lo que está vinculado al tres. Lo mismo ocurre con la nieve, que no puede seguir siendo nieve y aceptar el calor, puesto que es contrario al frío con el que está esencialmente unida (cf. 103c-d). Ahora bien, el alma está esencialmente vinculada a la vida, de manera que ella «no admitirá nunca lo contrario a lo que ella siempre comporta» (cf. 105d10-11). Pero «si el alma no puede admitir la muerte» (cf. 105e4), será «inmortal» (*athánatos*, cf. 105e6). Se podría decir, sin embargo, que, al igual que le ocurre a la nieve cuando recibe el calor, el alma perece y deja de ser alma al sobrevenirle la muerte (cf. 106b-c). A juicio de Sócrates, esto es así en el caso de la nieve o del tres, porque no son indestructibles y, en consecuencia, al recibir el calor o lo par, dejan de ser lo que son, pero esto no ocurre con el alma, ya que, al ser inmortal, es también indestructible (*anṓlethron*). El razonamiento identifica así lo inmortal, en el sentido de lo que no puede aceptar la muerte (y seguir siendo lo que es), con lo indestructible, que no puede dejar de ser. El mismo Platón dice que si no aceptamos tal identidad, haría falta otro razonamiento (cf. 106d1). Pero, además de las deficiencias del argumento, al dar por sentado lo que pretende demostrar[187], lo interesante es que muestra otro concepto distinto de alma, como principio de vida, a diferencia del argumento anterior, que la presentaba como principio del conocimiento intelectual.

En la *República* (cf. 609d-611a), Platón ensaya otro argumento en favor de la inmortalidad[188]. En esta ocasión, parte del principio de que hay para cada cosa un mal por naturaleza que la destruye y, si esto no lo consigue, no la destruye ninguna otra. Pero este es el caso del alma, porque los males que le son propios, como la injusticia o la intemperancia, la envilecen, pero no la aniquilan y, si no lo consiguen los males que le son propios, no lo hará ninguna otra cosa. Para que no fuera así, habría que demostrar que el alma puede verse afectada por los males

187. La mayoría de los comentaristas han sostenido que Platón da por sentada sin probarla la equivalencia entre lo inmortal, en el sentido de que el alma no puede aceptar la muerte y a la vez seguir siendo alma, y lo indestructible, que es lo que no puede ser afectado por la muerte. Cf., p.ej., Keyt (1963); Weller (2001); Bostock (2001). Pero se han hecho intentos de comprender el razonamiento platónico más allá de calificarlo como una mera *petitio*. Para Frede (2001) pp. 286-287, el paso de lo «inmortal» a lo «indestructible» está justificado a los ojos de Platón, porque hay para él una conexión esencial e intrínseca entre una y otra cualidad.

188. El argumento, formulado brevemente, establece (a) que aquello que destruye cada cosa es un mal propio de esta, ahora bien, (b) el mal propio del alma es la injusticia, pero la injusticia no la destruye y (c) no está demostrado que el mal propio del cuerpo se convierta en el mal propio del alma, luego el alma es inmortal.

del cuerpo, como la fiebre o cualquier otra enfermedad (cf. 610d). Pero Platón da por supuesto que el alma es independiente del cuerpo y transfiere la carga de la prueba a quien esté dispuesto a afirmar que los males del cuerpo le afectan también a ella en la condición que le es propia. Pero esto no es evidente, ya que se entiende como mal propio del alma la injusticia y no se ve en qué medida pueden repercutir en esta las deficiencias del cuerpo (cf. 610b).

Algunos intérpretes han afirmado que este argumento para la demostración de la inmortalidad del alma es uno de los peores que Platón ha empleado en los diálogos[189]. Otros estudiosos lo han defendido aduciendo que se trata de un argumento ideado en continuidad con el tema de la justicia tratado en la obra y han insistido en los supuestos no explícitos, cuya ausencia tiende a interpretarse como una mera falacia[190]. En realidad, en este argumento, comprobamos una vez más que Platón ha construido su idea del alma a impulsos de sus reflexiones ético-políticas, sin deslindar adecuadamente el plano de su constitución natural, del que depende la vida y la muerte, y el de su comportamiento moral, que tiene que ver solo con su actuación. Por otra parte, esto es evidente en la medida en que Platón vincula la cuestión de la inmortalidad, que es de naturaleza ontológica, con el problema moral y escatológico del destino del alma. La inmortalidad del alma sitúa la existencia en una dimensión trascendente, de tal manera que el esfuerzo moral ha de afrontarse teniendo a la vista no el corto periodo que dura la vida terrena, sino «la totalidad del tiempo» (cf. 608d1) a la que ella está destinada. Pero de esto trataremos en el capítulo dedicado a la ética.

6.3. *El alma y la cosmología*

En realidad, podemos comenzar este apartado sin solución de continuidad con el anterior, ya que, en el *Fedro* (cf. 245c-246a), también hallamos un argumento en favor de la inmortalidad que revela la trascendencia cosmológica que tiene el alma en Platón. En este argumento, aparece una variante del concepto de alma como principio de vida que ya hemos encontrado en el *Fedón*, porque ahora se dice que solo es inmortal lo que se mueve a sí mismo (cf. 245c) y este carácter no es otra cosa que «la esencia y la definición de alma» (cf. 245e3). Por el

189. Cf., p. ej., Annas (1982) p. 345.
190. Cf. Adam (1964) *ad loc.*; Migliori (2007) p. 264 ss.

contrario, para las cosas que son movidas por otra, «la cesación de movimiento» significa también «cesación de vida». El significado cosmológico de la identificación del alma con lo que se mueve a sí mismo es evidente, porque se convierte así en «fuente y principio de movimiento» (cf. 245c9) en el cosmos. La idea que subyace al argumento, aunque no se diga expresamente, es la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas que son movidas por otra[191], ya que Platón afirma que, sin la existencia de algo que se mueve a sí mismo, «nunca de nuevo habría una fuente de donde volver a generarse el movimiento» (cf. 245e1-2). Se ha dicho, a nuestro juicio con razón, que este argumento sobre la inmortalidad del alma en el *Fedro* es el antecedente directo del argumento cosmológico que, en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, conduce a la demostración de la existencia de Dios a partir del movimiento[192]. No es clara, sin embargo, la conexión lógica de las proposiciones en este razonamiento que el *Fedro* presenta como una auténtica demostración (*apódeixis*, cf. 245c4). Pero, a nuestro juicio, aparecen vinculadas tres ideas a través de las cuales Platón conecta la inmortalidad del alma con un argumento cosmológico que reclama la prioridad de lo anímico sobre lo meramente material. Por un lado, está la identificación de la inmortalidad con el movimiento eterno, ya que Sócrates afirma que es inmortal «lo que se mueve siempre»[193]. El argumento hace referencia de hecho al movimiento de «todo el universo y de la tierra en su totalidad» (cf. 245d-e)[194]. En segundo lugar,

191. Lo que se dice explícitamente, a propósito de esto, en las *Leyes* es que, en una cadena de cosas movidas «siempre» por otras, no habría «un primer motor del cambio» (cf. 894e). Por supuesto, también es premisa «apenas aludida», como nos recuerda Migliori (2013) pp. 824-825, el hecho de que las cosas son movidas por otras o se mueven por sí mismas y estas son el principio del movimiento de las primeras.

192. Cf. T. Robinson (1970) p. 116.

193. El descubrimiento de un nuevo manuscrito que contenía, en lugar de *aeikínēton* (que se mueve siempre), *autokínēton* (que se mueve a sí mismo), ha hecho preferir esta variante a algunos editores, que veían así una forma más fácil de entender el argumento en los términos de un silogismo aristotélico. Cf. T. Robinson (1970) pp. 111-112 y la amplia nota *ad loc.* de Lledó (1986). El argumento comienza afirmando que «toda alma es inmortal», pero no está claro si se refiere al alma del mundo, como pensaba Posidonio en la Antigüedad, según el relato de Hermias, o al alma de cada viviente, como opinaba Harpocración. Según Hermias, se refería al alma noética, pues el mismo Platón habla en estos pasajes (cf. *Fedro* 245c) del «alma divina y humana», por lo que a su juicio el argumento debía de aplicarse a «toda alma racional» (Hermias, *In Plat. Ph. Scholia*, Bouillon, 102.18).

194. En lugar de la tierra, otros manuscritos hacen referencia a la «generación (*génesin*) en su totalidad». Cf. Gil (1970) *ad loc.*

la idea de movimiento eterno está relacionada con lo que se mueve a sí mismo, ya que únicamente el automovimiento es el que no cesa y, por tanto, no admite en aquello que lo contiene «cesación de vida». Pero esta idea, líneas más abajo, es conectada con el concepto mismo de alma, ya que se establece una división entre las cosas que reciben el movimiento de otras, que son inanimadas (*ápsychon*, cf. 245e5), y las que son capaces de generarlo «a partir de sí mismas desde dentro», que son las animadas (*émpsychon*, cf. 245e5-6). En tercer lugar, está la idea de «un principio» (*arché*) del movimiento, tan querida por la filosofía presocrática de la naturaleza, que se identifica a su vez con «lo que se mueve a sí mismo» (cf. 245d7). Este carácter es el que confiere al concepto de alma su proyección cosmológica y lo convierte en el antecedente del argumento utilizado más tarde por Aristóteles: «el principio del movimiento no es posible que perezca ni se genere o todo el universo y la tierra se precipitarían en la inmovilidad y nunca de nuevo habría una fuente de donde volver a generarse el movimiento» (cf. 245d7-e2). Esta serie de ideas parece, pues, conectarse de la siguiente manera: lo inmortal es el movimiento eterno; el movimiento eterno, que es principio de movimiento en el cosmos, es el movimiento que se mueve a sí mismo, pero este es el movimiento del alma, que, por tanto, es inmortal.

Ahora bien, como hemos podido comprobar en el texto citado, el alma, al ser principio, no puede ser una entidad generada. Su carácter de principio supone que es el origen en última instancia de todas las cosas que se generan, mientras ella no se deriva de ninguna otra. Tal es el significado de la idea de principio: este «es ingenerado, pues es necesario que todo lo generado se genere del principio, mientras que este no se genera de ninguna cosa» (cf. 245d1-2). Esto último significa que, en este argumento, la inmortalidad o la condición imperecedera del alma va unida al carácter no generado que tiene como entidad que se mueve a sí misma.

En el *Timeo* y en las *Leyes*, por el contrario, se sostiene que el alma es inmortal, pero generada. Ya hemos hablado de la generación del alma del mundo debida al Demiurgo y, por lo que se refiere al alma humana, el *Timeo* (cf. 69c) afirma que los seres divinos, creados por Dios, recibieron de este «un principio inmortal de alma» con el encargo de utilizarlo en la creación de los seres mortales. En las *Leyes* (cf. X 892a, 896b-c, XII 967d), se dice igualmente que el alma es engendrada antes que todos los cuerpos, porque lo que interesa en esta obra es establecer la prioridad cosmológica de lo anímico frente a lo material. Si Platón escribió primero el *Fedro,* y posteriormente el *Timeo* y las *Leyes*, como se

considera hoy más probable desde un punto de vista estilométrico, es posible que cambiara de opinión y que, a diferencia de lo que había sostenido en el *Fedro,* defendiera el carácter generado del alma en los dos últimos diálogos. Algunos intérpretes han atribuido la generación del alma a una concesión a la perspectiva cosmogónica que Platón habría adoptado en este punto como una mera alegoría, para expresar que el alma no es principio de su propio ser, o como un recurso pedagógico para mayor claridad en la exposición cosmológica[195]. Pero nos parece difícil aceptar que Platón no se hubiera expresado claramente en un punto como este, en el contexto de las leyes sobre la impiedad, cuando su intención era fijar la ortodoxia religiosa que debía respetar la futura ciudad. Sin embargo, la cuestión es que en las *Leyes* Platón afirma explícitamente que el alma está entre las cosas que «participan de generación» (cf. 967d6-7), aunque sea para hacer hincapié en el hecho de que es la más antigua de estas[196].

7. Ética y política

7.1. *Los valores morales y la naturaleza humana*

Como ya hemos dicho anteriormente, Platón quiso resolver el problema de la legitimidad de los valores morales, que había sido puesta en duda por el convencionalismo de los sofistas. Para comprender el planteamiento platónico, hay que tener presente las teorías expuestas en la *República* por Trasímaco (cf. I 338c-339a), Glaucón (cf. II 357a-362c) y Adimanto (cf. II 362d-367e), ya que estas, de acuerdo con ideas socialmente muy extendidas, muestran la ruptura que se había producido entre el individuo y la polis. En concordancia con el realismo moral que defienden, la justicia y los valores asociados tradicionalmente a esta representan algo ajeno a los intereses del individuo. El anillo de Giges, que volvía invisible a su poseedor, mostraba icónicamente este problema, ya que, de acuerdo con la teoría expuesta por Glaucón, si lo diéramos al hombre justo, este se volvería injusto, al liberarse de la coerción social. La justicia aparece, por tanto, como un orden artificialmente impuesto sobre el ciudadano al que este tiene que aco-

195. Sobre el carácter generado del cosmos o la interpretación alegórica del mito de la creación, cf. n. 157.

196. Cf. Vallejo (1996a) pp. 31-42.

modarse por un mero efecto de la presión social. La justicia no es un bien en sí, considerada desde la perspectiva del ciudadano particular, sino un término medio entre el mayor bien, que sería cometer injusticias sin recibir castigo alguno, y el mayor mal, que consistiría en ser víctima de estas sin lograr el castigo del culpable (cf. II 359a). Por efecto del convencionalismo, había tenido lugar una completa inversión de valores, de manera que la justicia se había convertido en «noble simplicidad (*gennaía euḗtheia*)» y la injusticia en «rectitud de juicio» (*euboulía*, cf. I 348c12-d2). Platón, en consecuencia, tenía que mostrar que la justicia es un orden congruente con los intereses y la naturaleza del individuo, y que es así en virtud de sí misma y no por los resultados sociales que se derivan de esta. Tal es la petición que habían expuesto a Sócrates sus interlocutores en el comienzo de la *República* (cf. II 367d-e). Pero la inversión de valores está presente en muchas otras obras. Desde el punto de vista del convencionalismo que Calicles defiende en el *Gorgias*, la justicia y la moderación son «leyes contrarias a la naturaleza» (cf. 484a5), establecidas por una moral comunitaria fundada en el igualitarismo, y constituyen algo «vergonzoso y malo»(cf. 492b4) para hombres con el poder suficiente para desobedecerlas. También desde estas premisas la inversión había sido completa, porque Calicles proclama que la «virtud y la felicidad» consisten en practicar «la molicie, la incontinencia y el libertinaje» (cf. 492c4-6).

La tarea de Platón consistió, por tanto, en mostrar que los valores de la justicia y la moderación estaban en concordancia con la naturaleza del individuo. Al estar formulado el problema en tales términos, tenía que construir una teoría de la naturaleza humana que hiciera ver su congruencia con los ideales morales. En el *Gorgias,* Platón apunta ya en esta dirección, como hemos visto, al proponer la idea de «orden y buena disposición» (cf. 504a ss.) del alma como el fundamento en el que deben hallar su justificación los valores tradicionales de la polis. La moderación y la justicia son interpretadas aquí (cf. 508a1-2) como «comunidad, acuerdo y orden» entre las partes que constituyen el mundo interior del alma. Con ello, Platón transfiere a la naturaleza humana el concepto de *kósmos* que los pitagóricos habían aplicado al universo. Este era para ellos un conjunto ordenado por la existencia de la medida y el límite en el seno de lo indeterminado. Platón emplea este esquema en la moral y en la antropología, pues las pasiones tienen un carácter desmedido (493b2) y la razón es la que tiene que imponerles un límite, asegurando el orden en el alma frente al «desorden y el desenfreno» (cf. 508a4) de los deseos irracionales que pueden acarrear la destrucción del individuo. De ahí la ecuación entre justicia y felicidad, establecida repetidamente en el *Gorgias*

(cf. 470e, 507c, etc). La virtud o excelencia (*aretḗ*) del alma consiste, efectivamente, como la de cualquier otra cosa, en un «orden y rectitud» (cf. 506d7) que es concebido en su caso como el buen estado natural de los elementos que la constituyen y, a la vez, como acción moral coincidente con los valores de la vida en comunidad. Por la misma razón, teniendo en cuenta que cometer injusticia supone destruir el orden y la salud interior del alma, Sócrates «preferiría sufrir injusticia antes que cometerla» (cf. 469c2). La ética platónica tiene, pues, una clara orientación teleológica, ya que el hombre, al igual que el artista (cf. 503e), debe proceder en su vida teniendo como fin la producción de esa forma (*eîdos*) en la que consiste su perfección natural y esta coincide con la justicia y la moderación (cf. 504d). En el *Gorgias*, la *téchnē* (cf. 506d7) representa la acción teleológica por excelencia basada en el conocimiento racional, de manera que «la rectitud» de la vida moral a la que nos referíamos anteriormente no es concebida como un resultado azaroso, que se produzca automáticamente a partir de las fuerzas irracionales que constituyen el alma, sino como un «orden» impuesto por la inteligencia para lograr la excelencia que corresponde al alma. Todo lo contrario de la razón meramente instrumental que estaba al servicio del hedonismo preconizado por Calicles en la obra.

7.2. *La política como arte. La naturaleza humana y la ciudad ideal*

En el *Gorgias*, tenemos ya un anticipo de una de las ideas más importantes del pensamiento político de Platón, que es la concepción de la política como un arte o *téchnē* (cf. 464b ss.). El político debe ser un experto cuyo objetivo es la producción de la salud interior en la que consiste la buena condición moral del alma. Su conocimiento del bien le permitirá ejercer respecto al pueblo la misma tarea que debe desempeñar la razón en la lucha con las pasiones, porque deberá «dar lo que dé y quitar lo quite» con la idea de que «nazca la justicia en el alma de los ciudadanos» (cf. 504d7-e1). El político ideal aparece encarnado en la figura de Sócrates a quien Platón le hace decir que es el único que practica en su tiempo el verdadero arte de la política (cf. 521d7), ya que todo lo que hace es con vistas al bien y no al placer de sus conciudadanos. Platón concibe, pues, la política como una técnica o arte, constituida por la legislación y la justicia, cuyo objeto es el bien del alma. Pero, a su juicio, en el régimen democrático ateniense, su lugar ha sido usurpado por la sofística y la retórica. Estas no se preocupan del bien,

sino de proporcionar placer y se dirigen a la parte irracional del hombre para manipularlo por medio de sus engaños (cf. 464d2). No son artes, sino prácticas adulatorias (cf. 463a-b) que suplantan al verdadero arte de la política. Este es el diagnóstico platónico contra los excesos del populismo y la demagogia que habían estado presentes en el estado que condenó al hombre más justo de su tiempo. En el *Gorgias* podemos asistir al movimiento que conduce desde Sócrates a Platón. Parafraseando a Clausewitz, podríamos decir que, con la transformación del proyecto socrático llevado a cabo por Platón, la filosofía es la continuación de la política por otros medios[197]. Para Sócrates, la filosofía tenía una vertiente indudablemente política, porque era un servicio prestado a la ciudad, pero se ejercía individualmente en forma de cuidado o terapia del alma, mientras que para Platón el arte destinada a curar los males del alma debe operar por medio de la política, que se apoya, como hemos visto, en la legislación y la justicia. Se ha producido un cambio de perspectiva, porque ahora el diagnóstico no se refiere solo al individuo, sino a la ciudad, que está «llena de úlceras supurantes y emponzoñadas» (cf. 518e4) por obra de los estadistas del imperio, criticados en el *Gorgias* (cf. 515c-519a), como Temístocles, Cimón y Pericles.

La acción terapéutica ejercida por Sócrates consistía en una práctica que se empleaba sobre aquellos ciudadanos que quisieran someterse voluntariamente a ella, mientras que ahora se ha convertido más bien en una *therapeía tês póleōs* (cf. 521a2-3), es decir, en una práctica política que hay que aplicar a una ciudad enferma y afiebrada. La diferencia es evidente respecto al modelo previsto en la *Apología*, que consistía en «informar y persuadir» (cf. *Apolo*. 35c), porque ahora Platón habla de «persuadir», pero también de «forzar» (cf. *Gorg.* 517b6) a los ciudadanos y de librar una batalla que hay que emprender «en contra de los atenienses» (cf. *Gorg.* 521a3). Efectivamente, la tarea consiste en «transformar las pasiones y en no ser condescendiente con ellas» (cf. 517b5-6) y el escenario adecuado para lograrlo es el ámbito público más que la esfera meramente privada en la que tenían lugar las conversaciones de Sócrates con sus conciudadanos. La que ha contraído la enfermedad en realidad es la ciudad (cf. 518d) y la terapia para sanarla rebasa con mucho el ámbito meramente individual en el que Sócrates ejercía sus prácticas terapéuticas[198].

197. Cf. Dodds (1990) p. 384.
198. Cf. Vallejo (2015a) pp. 230-231.

La condena de la política practicada en la democracia ateniense tiene una doble vertiente. Por un lado, comporta una crítica epistemológica, porque se trata de prácticas basadas en la mera experiencia, que, a diferencia de lo que ocurre en el arte, no conocen las causas y la naturaleza del objeto sobre el que operan (cf. 455a). Platón las llama «irracionales» (cf. 465a6), porque no pueden dar razón de sus procedimientos, y, en ese sentido, compara la sofística y la retórica con la culinaria y la cosmética. Las artes que se ocupan del cuerpo son la gimnástica, que produce la salud, y la medicina, que la conserva, pero estas son suplantadas, respectivamente, por la cosmética y la culinaria, igual que ocurre con las verdaderas artes que deben velar por el bien del alma. Por otro lado, la crítica tiene un claro carácter moral, porque, al actuar sin el conocimiento del bien que por naturaleza corresponde al objeto del que se ocupan, no proporcionan lo que es más conveniente a este, sino lo que le resulta más placentero. La muerte de Sócrates convenció a Platón de la injusticia y el carácter demagógico de la democracia ateniense. Los estadistas del Imperio, como Temístocles, Cimón o Pericles[199], no fueron para él más que aduladores cuya política consistió en exacerbar y satisfacer las bajas pasiones del pueblo (cf. 517b ss.). Por el contrario, de Sócrates, que es la contrafigura de esta acción política, dice que, en un sistema así, sería juzgado como un médico a quien acusara un cocinero ante un tribunal de niños (cf. 521e). La condena de la retórica, que volvemos a encontrar en otros pasajes de la obra platónica, nunca es tan virulenta como en el *Gorgias,* porque aquí lo que se está sometiendo a juicio no es solo este arte, sino el hecho de que es el método por excelencia de hacer política en un estado, como dijo Jaeger, «retórico hasta la médula como el ateniense»[200]. Con ello, se adelanta lo más acerbo de la crítica a la democracia ateniense que encontraremos en la *República*.

Pero donde Platón verdaderamente desarrolla la idea de virtud como bienestar del alma y su concepción de la política como un arte es en la *República*. Ahora bien, para él la moral y la política no son órdenes independientes y esto es así por dos razones. En primer lugar, la ciudad adquiere el modo de ser que le

199. Platón no distingue, como Tucídides (cf. más arriba n. 4), entre Temístocles y Pericles, por un lado, a quien el historiador consideraba grandes hombres de estado, y la degeneración posterior que sobrevino en la política ateniense con la proliferación de los demagogos. Para Platón, los oradores de la democracia ateniense, lejos de dominar al pueblo, eran esclavos de sus pasiones, ya que todos practicaron una política igualmente populista que consistía en satisfacer servilmente sus deseos. Cf. Schofield (2006) p. 67 ss.

200. Cf. Jaeger (1971) p. 546.

es propio por el carácter de los ciudadanos que la integran, pues, si las ciudades tienen fama de ser pendencieras, avariciosas o amantes del saber es porque estos son los caracteres que predominan entre sus habitantes (cf. IV 435e-436a). Pero estos, a su vez, no pueden desarrollarse intelectualmente al margen de su propia ciudad, de forma que Platón llega hasta el punto de decir que, «en relación con la virtud, no hay, no ha habido ni habrá un carácter diferente del que haya sido producido por la educación» que se imparte en la ciudad, a menos que se trate de un carácter divino (cf. VI 492e3-5). De ahí, como hemos visto a propósito del *Gorgias*, que estuviera completamente convencido de que la regeneración del individuo tenía que abordarse en el marco de las instituciones de la polis. Platón probablemente se dio cuenta de que el método ensayado por su maestro debía ser superado por una consideración política que planificara la salvación del individuo en el ámbito colectivo del estado. Por otro lado, Platón parte en la *República* de una «correlación estructural entre el alma y el estado»[201], en virtud de la cual se pueden distinguir en el individuo los mismos factores o elementos y con idénticas funciones que los que existen en la ciudad. Este isomorfismo significa que la polis es un modelo ampliado, como un texto escrito en caracteres de mayor tamaño, según dice Sócrates, en el que puede leerse con más facilidad la teoría de la justicia que habrá de aplicarse al caso del individuo (cf. III 368c-369a)[202]. Comencemos, pues, siguiendo las indicaciones del propio Platón, por examinar la teoría de la justicia tal como aparece en la escala ampliada de la ciudad.

El origen del estado (cf. II 369b) se sitúa en la insuficiencia del individuo para satisfacer sus necesidades, por lo que la polis se define en sí misma como una «morada común» de hombres que se agrupan para satisfacer sus muchas necesidades (cf. 369c4). Teniendo en cuenta no una naturaleza humana ideal, sino las motivaciones ordinarias de la gente (cf. 372e-373a), tal como existen en «un estado de lujo» (cf. 372e3) o «estado afiebrado» (cf. 372e8)[203], se dis-

201. Cf. Calvo (1986) pp. 162-166.

202. Sobre los problemas de esta correlación estructural entre el alma y el estado y la asimetría entre ambos órdenes, pueden verse los estudios de Vlastos (1969) p. 128 ss.; Smith (2001) pp. 115-135; Williams (2001) pp. 157-167; Vegetti (2011) p. 63-4.

203. En la descripción de este estado lujoso hay indudables referencias críticas a la sociedad ateniense de la época, cuyo imperialismo había estado al servicio de una ciudad enferma, según el diagnóstico que hemos visto en el *Gorgias* (cf. 518e-519a). Ahora, en la *República*, se dice que esta ciudad del lujo es un estado afiebrado, utilizando una terminología que describe críticamente la enfermedad contraída por las sociedades desarrolladas. Por otro lado, hay que tener presente

tinguen tres clases de necesidades. Primeramente, está todo lo relacionado con el mantenimiento y la subsistencia de la población, que exigirá en la ciudad la existencia de artesanos, agricultores, ganaderos y comerciantes. A continuación, en una ciudad como esta, existirá la necesidad de proteger a la población, tanto en el interior como en los conflictos que surgirán con otros estados, al tener que defender las propias posesiones o ampliarlas a costa de territorios vecinos. La satisfacción de esta necesidad exige que haya una clase de guardianes (*phýlakes*) del estado, dentro de la cual habrá que distinguir entre quienes cumplan las órdenes y aquellos destinados a gobernar (cf. III 412b ss.). Los primeros serán auxiliares (*epíkouroi*) de los gobernantes (*árchontes*) y estos serán los mejores dentro de esta clase, seleccionados entre aquellos por sus cualidades morales e intelectuales y, sobre todo, por haber demostrado, en numerosas pruebas establecidas al efecto, que nunca obrarán en sentido contrario a lo que estiman que es conveniente para el estado. Así que la segunda clase puede subdividirse a su vez en otras dos, al tener que proveer hombres para satisfacer dos necesidades diferentes, la defensa y el gobierno del estado.

En el desempeño de las tareas relativas a estos tres tipos de necesidades, Platón aplica un principio de especialización funcional[204], según el cual cada persona debe desempeñar solamente una función, aquella para la que está mejor dotada en virtud de su propia naturaleza (cf. II 370a ss.). La especialización funcional está justificada por dos tipos diferentes de motivos. Por un lado, se basa en la eficacia económica que lleva aparejada una distribución de funciones que tiene en cuenta la capacidad de cada individuo y la mayor destreza que se logrará en el desempeño de un solo oficio. Si cada ciudadano se especializa en una función determinada, como es lógico, producirá más y mejor (cf. 370c), sobre todo cuando lo que hace está en concordancia con su propia naturaleza. Los productores se dedicarán a realizar tareas lucrativas que generarán una ganancia para ellos, de manera que deberán formar parte de esta clase aquellos individuos en los que predomine el deseo de riquezas. La correspondencia con el elemento concupis-

que esta ciudad lujosa será sometida a una ulterior purificación (cf. III 399e), que eliminará o corregirá no pocas de las características que aquí se le atribuyen. De ahí que los comentaristas hablen de tres ciudades platónicas, «la ciudad de los cerdos» (cf. 372d), demasiado austera para edificar sobre ella la ciudad ideal, la afiebrada y la que resulta de someterse esta última a las técnicas purgatorias del filósofo gobernante

204. Cf. Annas (1982) pp. 73-75.

cible en el alma es evidente, porque, si esta parte del alma exige la satisfacción de los deseos cuyo cumplimiento es necesario para el sostenimiento de la vida individual, la clase productora hace exactamente lo mismo en el estado. El móvil predominante en los productores ha de ser el lucro y la ganancia, que es precisamente aquel por el que se rige el alma apetitiva (cf. IX 580e-580a). Dentro de la clase de los guardianes, los auxiliares o militares habrán de desempeñar la misma función que realiza en el alma el elemento colérico. En consecuencia, en ellos ha de predominar lo irascible (cf. II 375b) y sus móviles han de ser los que tiene esta parte del alma: la ambición y el amor a los honores (cf. IX 581b). Ya hemos visto que la función legítima de lo irascible en la psicología individual es ser un aliado de la razón en la lucha con los deseos y pasiones irracionales, así que, en el ámbito del estado, la función de esta clase consistirá en auxiliar a los gobernantes y velar por que se cumplan sus determinaciones, que habrán de defender contra enemigos de dentro o de fuera de la ciudad. Finalmente, los gobernantes han de ser filósofos por naturaleza (cf. II 375a), porque ellos están destinados a dominar el arte del estado basado en el conocimiento del Bien. Por tanto, el móvil principal de esta tercera clase de hombres será el mismo que, en el alma individual, corresponde a la razón: «conocer la verdad sin preocuparse lo más mínimo de las riquezas y la fama» (cf. IX 581b6-7). Cada tipo de hombre, el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro debe servir al estado desempeñando la función a la que está destinado por su propia naturaleza y así, a la vez que satisface sus propios impulsos, sirve a la ciudad de la mejor manera posible.

Pero, además de la eficacia económica, también hay razones de carácter político para instaurar la especialización funcional, porque de esta forma se introduce un principio de reciprocidad[205], de manera que cada ciudadano trabaja para los demás y recibe a la vez de la comunidad lo necesario para vivir (cf. II 369e-370a). El principio de la especialización funcional refuerza la unidad de la polis, porque, a juicio de Platón (cf. IV 423d6), al hacer cada ciudadano únicamente la tarea que le corresponde, «la ciudad en su totalidad se desarrolla como única y no como múltiple». La concepción de la política como un arte que deben practicar solamente los expertos es una consecuencia de la aplicación de este principio. Con ello, Platón se opone a la idea de la política preconizada por el régimen democrático ateniense. Pericles en su famosa oración fúnebre había afirmado

205. Cf. Barker (1961) p. 192.

que «gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública» y que los atenienses son los únicos que consideran inútil, y no un hombre pacífico, al que no participa en las tareas del estado (cf. Tucídides II 40). Desde un punto de vista filosófico, Protágoras, que perteneció al círculo ilustrado de pensadores y artistas congregados en torno a la figura de Pericles, había defendido la igualdad de la naturaleza humana como fundamento del régimen democrático. En el mito que narra el *Protágoras,* el sofista de Abdera había afirmado que Zeus envió «el pudor y la justicia» (cf. 322c2) para salvar la raza humana, que corría el peligro de perecer, porque carecía del «arte de la política». Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las artes practicadas por los especialistas, como la medicina, en la que uno que domine la especialidad es suficiente para muchos hombres, tales cualidades de carácter político debían repartirse a todos y no solo a unos pocos, «para que hubiera orden en las ciudades y lazos creadores de amistad» (cf. 322c3). La democracia de Pericles se basaba en esta fe en la capacidad racional de todos los ciudadanos para intervenir en la gestión de los asuntos políticos. Por eso, cuando se trataba de un problema meramente técnico, solo podían intervenir los expertos, pero, cuando estaba en cuestión algo relativo a la «virtud política», según manifiesta Protágoras (cf. *Prot*. 322e-323a), los atenienses llevan razón en aceptar el consejo de «todo hombre» (cf. 323a6), porque lo que está implicado no es un conocimiento propio de expertos, sino «la justicia y la moderación» en la que todos deben participar.

Ya hemos visto que Platón no cree en esta igualdad de la naturaleza humana y que el principio de la especialización funcional se basa precisamente en las diferencias existentes entre los hombres. Igualmente, la concepción de la política como un arte difiere diametralmente en Platón de cómo se entendía en el régimen democrático ateniense. Tal como él enjuicia la cuestión, el político democrático se había comportado como un mero «servidor» de la comunidad (cf. *Gorg*. 517b) dedicado a satisfacer las pasiones del pueblo. El político demagógico que Platón conoció era alguien que había aprendido a tratar a esa «bestia grande y poderosa» (cf. *Rep*.VI 493a9-10) que es el pueblo ateniense, a base de conocer sus «impulsos y pasiones» para saber cómo acercársele e interpretar sus gruñidos. Pero, en su concepción normativa de la política, lo que enseñaban oradores y sofistas, al estar subordinado a los criterios y pareceres de la multitud, no podía considerarse como un arte o un auténtico saber (cf. VI 493b). A juicio de Platón, la idea democrática de la política carece de una instancia crítica, frente a las «opi-

niones y pasiones» del pueblo, que examine si hay verdaderamente en estas algo que sea «bello o feo, bueno o malo, justo o injusto» (cf. VI 493b8-c1). El estadista debe estar por encima de las pasiones del pueblo y no subordinado a estas, de ahí que el *Gorgias* lo compare con un médico que debe prescribir lo que conviene al alma del ciudadano o negarle lo que le resulte perjudicial. El principio de la especialización funcional comporta la necesidad de fundar el ejercicio del poder en el conocimiento del Bien y ello se expresa en la famosa fórmula con la que se condensa todo el pensamiento político de Platón:

> A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que los que ahora se llaman reyes y soberanos filosofen genuina y adecuadamente, y se produzca la coincidencia de ambas cosas, el poder político y la filosofía, y se impida por la fuerza que muchas naturalezas marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos, como lo hacen ahora, no cesarán los males, querido Glaucón, para las ciudades, ni para el género humano, según lo veo yo (*Rep.*V 473c11-d).

En la *Carta VII* (cf. 326a-b), como hemos visto, se recuerda esta idea en términos muy parecidos, que expresan lo esencial de su credo político. Su autor relata allí los acontecimientos que tuvieron lugar en Sicilia, adonde Platón fue llevado precisamente por su esperanza de que se produjera ese acontecimiento que permitiera lograr la confluencia del poder con el saber filosófico. Es curioso observar que el utopismo de la ciudad ideal, fundado en la figura del filósofo gobernante, no encuentra una vía racional que nos indique el camino para llegar a un estado que no existe «en ningún lugar de la tierra» (cf. *Rep.* IX 592a11) y que, por el contrario, depende de la suerte (*týchē*, *Rep.*499b5) o de una «gracia divina» (*C. VII* 326b3) para llevarse a cabo[206]. En la *República*, Platón aún tenía confianza en la posibilidad de lograr la formación de una clase de guardianes perfectos que no olvidara nunca el interés de la comunidad en el ejercicio del poder. En esta obra, dedica muchas páginas a hablar de la educación de los futuros gobernantes, a quienes habría que formar en un principio con la música y la gimnástica, para recibir más adelante una sólida preparación científica en la que estarían presentes (cf. *Rep.* VII 522b-531d) enseñanzas científicas (aritmética,

206. Para el advenimiento del filósofo gobernante, que Platón no consideraba imposible, se requeriría, como dice Klosko (2006) p. 189, toda una serie de accidentes afortunados o un verdadero milagro en el que cualquiera de los eventos necesarios para llegar a él depende de otros no menos difíciles de producirse.

geometría, estereometría, astronomía y armonía) que se cultivaban de hecho en la Academia. La educación del filósofo gobernante culmina, como ya hemos visto, con la enseñanza de la dialéctica que proporciona el conocimiento del Bien.

Pero en la formación del futuro gobernante no cuentan solo los factores intelectuales, también hay previstas pruebas para comprobar si los aspirantes son capaces de afrontar aquellas experiencias placenteras o dolorosas que pudieran apartarlos de su camino (cf. III 413c-414a). Si superaran de manera airosa estas pruebas, después de haber participado en la guerra y en todos aquellos cargos que les aporten la debida experiencia (cf. VII 539e-540a), habrán culminado su formación. «Al haber contemplado el Bien en sí, se servirán de este como modelo», dice Platón (cf. VII 540a8-9), y ordenarán tanto la ciudad como sus propias vidas en concordancia con ello. Sin embargo, a pesar de que, en la *República*, Platón confiaba en la posibilidad de formar a estos guardianes perfectos, previó medidas para evitar la corrupción del sistema político en el que estaban destinados a ostentar un poder enorme. Platón propone para la clase de los guardianes (militares y gobernantes) la comunidad de familias (cf. IV 423e, 449c sgs.) y bienes (cf. III 416c-417b), aun siendo consciente de las dificultades que ello comportaba. Su propósito era evitar la interferencia de intereses particulares en el ejercicio del poder. Pero, además, estas medidas estarían en consonancia con el principio fundamental que, de acuerdo con las premisas platónicas, ha de presidir la formación del estado. «El mayor mal» para la comunidad es aquello que la desune y la convierte en múltiple y «el mayor bien» (cf. V 462a-b) se produce cuando la unidad es tan profunda que los ciudadanos se sienten vinculados por «una comunidad de dolor y placer» (cf. 462b4) que les hace entristecerse y alegrarse por las mismas cosas. Pero esto se producirá de la manera más fácil entre los ciudadanos pertenecientes a la clase de los guardianes con la comunidad de familias y bienes (cf. 464b-d), ya que todos ellos considerarán como propio lo que les es común, en lugar de dividirse con intereses particulares que les enfrentarían a unos con otros. Al quedarles vedada la propiedad particular, sin obtener ventajas materiales que les compensen por sus sacrificios, surge inmediatamente la pregunta de si los gobernantes serán felices en una polis construida sobre tales bases (cf. IV 419a). Platón no descarta que lo fueran, pero en cualquier caso, su respuesta, como veremos, es que la ciudad que se quiere erigir no tiene como fundamento la felicidad de una sola clase, sino la del estado en su totalidad (cf. 420b). Por otra parte, las clases, en este sistema político, no son castas inamovibles y hereditarias.

En un principio, lo que determina la integración del individuo en la clase a la que pertenece es su adecuación natural y, por tanto, si dentro de cualquiera de estas nacieran ciudadanos carentes de las cualidades necesarias, serían transferidos a otra clase que estuviera más en consonancia con sus capacidades y tendencias.

Algunas características del estado platónico han resultado muy inquietantes a la luz de las críticas suscitadas, que las han relacionado con el totalitarismo que resultó devastador para la Europa del s. XX. Señalemos a título del ejemplo la insistencia de Platón en la unidad del estado y la existencia de la censura y la mentira, preconizadas como instrumentos legítimos en la acción de gobierno. Por lo que se refiere a lo primero, para Platón, como hemos visto, la unidad es «el más grande bien» que puede existir en la organización del estado y la división, el mayor mal (cf. *Rep*. V 462a-b). Hasta tal extremo está convencido de ello que el estado, a su juicio, no debe crecer más allá de aquel punto en el que se viera comprometida su unidad (cf. 423b). La polis mejor gobernada es la que se asemeje más a un hombre individual (cf. 462c10), que «siente y sufre a un tiempo» con cada una de sus partes (cf. 462d1). Cuando se plantea el problema de la felicidad de los guardianes (cf. IV 420b-e), Sócrates compara la relación entre los ciudadanos y el todo con la que podría establecerse entre las partes de una estatua y el conjunto de su figura. A su juicio, los ojos no se deben pintar tan hermosos como sería posible, sino de tal manera que resulte «un todo hermoso» (cf. 420d4-5). Esto significa que la felicidad de la totalidad del estado (*hólē hē pólis*, cf. 420b8) no es meramente un agregado constituido por la suma de la felicidad de cada uno de los ciudadanos[207], sino algo que se constituye autónomamente y que además dicta normas para determinar la felicidad de los individuos, de forma que esta resulte apropiada a la del estado en su totalidad. Muchos críticos, desde Aristóteles a Popper, han insistido en el carácter hiperbólico que tiene esta concepción de la unidad en el estado platónico. Para Aristóteles, es imposible que la felicidad exista en el todo, si no se da en las partes que lo forman (cf. *Pol.* II 1264b17-22), mientras que, para Popper, esta teoría, por su insistencia en la unidad y la totalidad, es «una forma de la teoría organicista del estado»[208] que proporciona su fundamento al totalitarismo de Platón y la metodología utópica que lo caracteriza[209]. Independientemente del organicismo y del carácter meta-

207. Cf. Brown (1998) p. 21; Schofield (2006) p. 220.
208. Cf. Popper (1981) p. 88 y 487 n. 35.
209. *Ibid.*, p. 113 y 160.

físico que se le pudiera atribuir a esta unidad[210], que son más discutibles, está claro que para Platón el bienestar de la polis no es la suma de la felicidad de sus ciudadanos, sino un principio que debe determinar la felicidad de sus partes en función del carácter y el modo de organización que se ha atribuido al estado en su conjunto.

Por otro lado, del principio de especialización funcional se siguen consecuencias políticas que acercan el estado preconizado en la *República* a las prácticas propias del totalitarismo moderno. De hecho, el pensamiento político de Platón adopta en esta obra un sesgo autoritario, porque el arte del estado concede al filósofo gobernante demasiadas prerrogativas, como el derecho de servirse de la censura, cuando lo crea conveniente (cf. II 377b ss.), y la posibilidad de utilizar la mentira como una especie de remedio o *phármakon* en beneficio de la salud espiritual de sus conciudadanos (cf. III 382c-d, 389b, V 459c-d). Popper criticó el carácter totalitario de esta práctica que Platón otorga en su estado al filósofo gobernante, desatando una polémica que ha generado una profusa literatura en los estudios platónicos[211]. El empleo de la mentira es legítimo a juicio de Platón, porque se realiza en «beneficio del estado» y está reservado a los gobernantes, los cuales pueden actuar respecto a la ciudad como si se tratara de un cuerpo enfermo que ha de recibir los cuidados terapéuticos de un médico. Sócrates afirma en la *República* que es necesario persuadir a toda la población con una «noble mentira» (414c9-c1)[212], que es como califica el mito de los metales narrado a

210. Platón también ha tenido en este punto sus defensores modernos. Cf., por ejemplo, Bambrough (1967); Vlastos, (1995) vol. II pp. 69-103; Taylor (1986). Para Vlastos (1995) vol. II pp. 82-83, la felicidad de la totalidad de la polis, a juicio de Platón, no es algo distinto de la felicidad de cada individuo, sino que se deriva del beneficio mutuo que los ciudadanos mismos se prestan unos a otros con su servicio a la comunidad (cf. *Rep.* VII 519e-520a).

211. Cf. Popper (1981) p. 141 ss.

212. El uso de la «noble (*gennaîon*) mentira» a la que se refiere Sócrates (cf. III 414b-c) ya había sido asimilada por Crossman (1937) p. 130 a técnicas de *propaganda*. Sin embargo, sobre este tema se han expuesto opiniones muy diferentes. Algunos no se tomaron en serio la intención platónica de mentir (cf. Cornford [1972] p. 106) o atribuyeron al pasaje una intención satírica (cf. Arendt [1968] p. 298), mientras que los más críticos, como hemos dicho, interpretaron la noble mentira como una técnica destinada a «controlar el comportamiento de una mayoría estúpida» (cf. Crossman [1937] p. 130) y fortalecer el gobierno de la clase dominante en interés del estado (cf. Popper [1981] p. 142 ss.). Por un lado, está claro que el mismo Sócrates parece categorizar la noble mentira bajo la fórmula de los remedios útiles anteriormente aludidos (cf. 382c, 389b; véase. Schofield [2006] p. 149). En ese sentido, no hay duda alguna de que entra en la definición del mito como «discurso falso que contiene algo de verdad» (cf. 377a). Pero también

continuación. De acuerdo con este, en una versión platónica de la autoctonía, todos los ciudadanos son hijos de la tierra, pero contienen en la mezcla que dio lugar a su naturaleza uno de los tres metales (oro, plata, hierro o bronce) que los destina a cada una de las tres clases que el estado ha de tener (respectivamente gobernantes, militares y productores). No es sorprendente que este y otros rasgos de su pensamiento político atrajeran las críticas de pensadores como K. Popper, que en su famoso libro, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, escrito mientras estaba en el exilio para protegerse del totalitarismo nazi, le veía, efectivamente, como uno de los grandes enemigos de la democracia y las ideas liberales. No faltaron, sin embargo, quienes defendieron a Platón de estas críticas, en parte anacrónicas, cuya vehemencia era debida al momento de crisis en el que estaba inmerso el mundo occidental.

7.3. *La teoría de la justicia en la República*

Platón afirma que si la ciudad ha sido adecuadamente concebida, tienen que estar en ella representadas las cuatro virtudes cardinales: la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia. La sabiduría, que consiste en una ciencia (cf. IV 428d), estará encarnada en la clase de los guardianes perfectos y, en virtud del principio de la especialización funcional, la ciudad será sabia en su totalidad por la presencia del conocimiento en una sola clase, que es la más pequeña del estado (cf. IV 428e). Platón interpreta la fórmula tradicional de que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo en el sentido de que cada clase debe desempeñar la función que le corresponde sin inmiscuirse en las que son propias de las demás. La especialización funcional exige la supresión de «la práctica de múltiples tareas» (*polypragmosýnē*, cf. 434b7), tan característica de la democracia ateniense, hasta el punto de que la violación de este principio es considerada la causa que llevaría consigo la destrucción del estado (cf. IV 434b7). En consecuencia, ni los militares ni los productores deben interferir en la labor de gobierno. El valor residirá en los auxiliares o militares, de manera que, también en este caso, la ciudad será valerosa en

es cierto que, en este caso, se trata de un relato con el que hay que persuadir incluso a los futuros gobernantes. Por tanto, más que un uso totalitario de la mentira, parece destinado a forjar una creencia, expresada simbólicamente en el mito, para reforzar la unidad de la ciudad ideal; cf. Calabi (1998) pp. 454-457.

su totalidad en virtud de esta única clase[213]. Como el saber riguroso reside solo en la clase más reducida de los filósofos gobernantes, Platón parece apartarse del intelectualismo socrático que fundaba en el conocimiento del bien todas las virtudes. En la clase de los militares, efectivamente, el valor no se basa tanto en una ciencia, cuanto en «una opinión generada por la ley por medio de la educación acerca de cuáles y cómo son las cosas que hay que temer» (cf. IV 429c7-8). En la presente definición, se mantiene un ingrediente del intelectualismo socrático, porque la virtud depende de un elemento cognitivo como la opinión, pero también se produce una modificación del intelectualismo muy importante determinada por los otros dos factores mencionados, como son la educación y la ley. Esta concepción del valor nos da idea del cambio producido y lo que significa pasar de un escenario socrático intelectualista a otro en el que las virtudes no están basadas tanto en el saber como en factores sociales que dependen de la educación y la ley. Lo que transmite la ley es una opinión derivada de una ciencia o sabiduría que solo los gobernantes poseen en sentido riguroso. De ahí que se incurra en la heteronomía de una virtud fundada en una «razón exterior»[214]. Además, el valor es una virtud cuyo sujeto es lo colérico o irascible, que es una parte irracional del alma. En ese sentido, en el escenario político descrito en la *República*, se puede hablar de una «auténtica quiebra del intelectualismo socrático»[215].

Finalmente, la moderación consistirá en un «dominio (*enkráteia*) de placeres y deseos» (cf. IV 430e6-7). Pero esta virtud no tendrá como depositaria una sola clase, como ocurre en los casos anteriores, sino que deberá hallarse en todas y dependerá de un acuerdo entre estas acerca de quién debe gobernar (cf. IV 431d-e). Esto significa que los auxiliares y los productores, especialmente, habrán de respetar las decisiones emanadas de los gobernantes sobre qué deseos deben satisfacerse y cuáles no. La justicia, finalmente, existe cuando cada clase cumple en el estado con la función que le corresponde, es decir, cuando cada una «hace lo suyo» en la forma que ha quedado especificado con la existencia de las tres virtudes anteriormente enumeradas.

Al aplicar esta concepción de la justicia al individuo, en virtud de la correlación estructural que guarda con la ciudad (cf. IV 441c), se puede mostrar ahora

213. Con esto Platón no quiere decir que los combatientes sean los únicos que posen la virtud del valor, sino que la valentía «política» o «propia del estado» (cf. *Rep.* 430c) depende de ellos y que el estado será valiente en la medida en que ellos lo sean.

214. Cf. Calvo (1986) p. 195.

215. Cf. Vallejo (1993) pp. 204-219; Irwin (1977) 196 ss.

con mayor concreción en qué medida acertaba el *Gorgias* al presentar la justicia como orden y estado saludable del alma. Con ello, Platón logra dar una respuesta al convencionalismo sofístico que cuestionaba la adecuación de la justicia a los intereses del individuo. En la teoría de la justicia que propone la *República,* la sabiduría reside en la razón o elemento calculador, que es el encargado de ejercer el gobierno del alma. Su legitimidad, frente a las pasiones, se basa en el conocimiento del bien, que le permite ordenar lo que es beneficioso para la comunidad que constituyen las tres partes del alma (cf. IV 442c). El valor residirá en el elemento irascible y consistirá en «preservar lo ordenado por el razonamiento en medio de dolores y placeres respecto a lo que hay y no hay que temer» (cf. IV 442c). La moderación, tanto en el individuo como en la ciudad (cf. IV 442d), consistirá en una «amistad y acuerdo» entre las partes acerca de quién debe gobernar. La oposición de Platón al hedonismo de Calicles que identificaba el bien con el placer supone, por tanto, otorgar a la razón el gobierno de la vida humana y la facultad de decidir sobre qué placeres pueden satisfacerse, al «residir en ella el conocimiento de lo que resulta beneficioso para cada parte y para el todo compuesto por las tres» (cf. IV 442c7-8). La justicia se hallará, pues, en el alma si cada parte «hace lo suyo» y cumple la función que le corresponde para el bien de la comunidad a la que pertenecen. Es el mismo esquema del principio basado en la *oikeiopragía* que opera en el estado, en virtud del cual cada parte debe ejercer la tarea que le es *propia* sin interferir en las funciones de las demás.

Así pues, tanto en el *Gorgias* como en la *República,* encontramos una justificación racional de la vida moral, que Platón fundamenta en una visión del orden natural y el buen estado que corresponde a cada elemento del alma cuando desempeña la función que por naturaleza le corresponde. Pero, junto a este tipo de argumentos, hay también en los diálogos mitos escatológicos (cf. *Gorg.* 523a ss.; *Fed.* 110b ss.; *Rep.* X 614b ss.), en los que Platón aborda el destino del alma en el más allá. Lo esencial de estos relatos es el juicio del alma y la convicción de que hay una recompensa después de la muerte para los justos y un castigo para los injustos. Pero se trata de un discurso meramente verosímil, que, debido al objeto considerado, no se puede fundar en una demostración racional (cf., p. ej., *Fedón* 114d). Tiene indudablemente una función persuasiva[216], destinada

216. Cf., p. ej., *Gorg.*527c; *Fed.* 114d; *Rep.* 621c. Sobre el mito como discurso persuasivo, cf. Edelstein (1949) pp. 463-481; Vallejo (1993) pp. 186-197 y (2007) pp. 138-143; Brisson (2005).

a actuar sobre ese «niño en nosotros» (cf. *Fed.*77e5) que no se deja fácilmente convencer por razones y argumentos. Su finalidad es promover «una esperanza grande» (cf. *Fed.* 114c8) en la conveniencia de afrontar la apuesta por la vida moral. Los detalles escatológicos de los mitos han sido construidos para aprovechar el valor emocional que tiene la imagen mítica de un juicio en la otra vida[217]. Cuando el lector tenía en sus manos el *Gorgias*, sabía que Sócrates, a pesar de su defensa apasionada de la vida moral, había sucumbido injustamente condenado. Por tanto, el juicio en la otra vida viene a apoyar con «las razones del mito», en forma de recompensas y castigos descritos con gran dramatismo, la insuficiencia de una justificación meramente racional de la conducta humana (cf. *Gorg.* 527c ss.). También el mito de Er culmina la *República* con una descripción elocuente de los castigos y penas que están reservados a los pecadores, así como de las recompensas que tendrá la virtud tanto en esta vida como en el más allá (cf. X 614a-621d). Aunque ha sorprendido a los intérpretes que una teoría racional de la justicia termine en la obra con la narración de un mito[218], muchos elementos de este tienen un claro significado que es independiente de su dimensión escatológica. La elección de las vidas que las almas tienen que realizar antes de la siguiente reencarnación, en este sentido, se describe como un episodio que pone en manos del individuo la felicidad de su propia vida. «Para el que elige con inteligencia y vive rectamente hay una vida deseable» (cf. *Rep.* X 619b4-5), de manera que el mito encomienda al hombre y no al destino o al azar la suerte de su existencia, que, en concordancia con lo que se ha dicho antes, depende de la justicia y la razón. «Dios está exento de culpa» (X 617e) y la responsabilidad es del que elige. Por tanto, el mito mezcla el relato de los castigos y recompensas con el mismo discurso racional que a largo de la obra ha defendido la causa de la justicia. Pero es innegable que los argumentos morales se apoyan finalmente en una dimensión trascendente. «Si hacemos caso del mito, podría salvarnos a nosotros» (cf. 621c1):

217. Cf. Vallejo (1993) p. 195.

218. Los comentaristas han expresado a menudo la incongruencia del mito con la argumentación moral esgrimida en la obra, dado el carácter consecuencialista que adopta ahora la defensa de la justicia, muy cercana, a juicio de algunos (cf. Annas [1982] p. 349), al nivel intelectual de un Céfalo preocupado en la vejez por los mitos del Hades (cf. *Rep.* I 330d-e). Pero lo que pedía Adimanto al comienzo de la *República* era un discurso que nos «persuadiera» acerca de las bondades de la justicia (cf. II 367a) y la obra termina con un relato que pretende precisamente persuadir al lector (cf. 621c), aunque haya que recurrir a un mundo de imágenes y tradiciones que van más allá del análisis racional.

el secreto está en mantener al alma incontaminada de todo mal y en creer en su destino inmortal (cf. 621c2-3).

7.4. *La evolución del pensamiento político de Platón*

En la Grecia del siglo IV a. C., la comunidad de familias y bienes en la clase de los guardianes o la igualdad de derechos que Platón otorga a la mujer en lo que se refiere a la educación y al ejercicio de cargos públicos (cf. *Rep*. V 451 ss.; 454e ss.) debieron de resultar, desde luego, sorprendentes. Pero quizás lo era aún más el concepto de arte del estado con las implicaciones que tiene en el pensamiento político de Platón. La figura del filósofo gobernante se basa precisamente en la idea de que existe una ciencia del gobierno. Pero tal como se concebía la política en la democracia ateniense, el ejercicio de funciones públicas estaba al alcance de cualquier ciudadano y no era solo una tarea reservada a los expertos. Platón compara el régimen político ateniense con el pilotaje de un barco conducido por unos marineros que «no creen que el arte de pilotar pueda adquirirse por medio de la técnica o el ejercicio» (cf. *Rep*. VI 488e1-3). Si en medio de ellos surgiera un piloto auténtico que supiera de los astros y los vientos y de todas las cosas propias de este arte, lo llamarían «un miracielos» o «un charlatán» y «un inútil» (cf. 488e4-489a1). Platón era, pues, consciente de que la idea del filósofo gobernante resultaba ridícula en su tiempo. Pero, a su juicio, ello se debía a una situación de hecho más que de derecho, producida por la mala situación en que se hallaban los estados griegos y no por la inutilidad de la filosofía en sí misma para los asuntos prácticos. Como en la *República* aún tenía fe en la posibilidad de formar una clase dirigente de guardianes perfectos, era más importante la educación que la legislación. No era necesario en materia de legislación «imponer prescripciones a hombres excelentes» (cf. IV 425d7), así que hay algo de razón en la afirmación de que la educación de los guardianes reemplaza en la *República* el papel que tiene la constitución en la construcción de un estado[219].

A sus contemporáneos les debía de resultar extraña la creencia platónica de que este arte del estado debe estar incluso por encima de la ley (cf. *Político* 293e), ya que, para los griegos, la ley era precisamente la expresión más alta de racionalidad en un sistema político y una garantía frente a la arbitrariedad del tirano. En

219. Cf. Annas (1982) pp. 105-106.

un principio, como ha sido señalado por Popper[220], a Platón lo que le preocupa es quién debe gobernar. Si el régimen político construido es una auténtica aristocracia y está regido por unos guardianes perfectos, el problema del control de los gobernantes e incluso el consenso de los gobernados (cf. *Rep.* VI 488e) resultan cuestiones secundarias respecto a lo esencial del arte del estado, que consiste en ejercer el poder en beneficio del bien común. Simplificando la evolución del pensamiento político de Platón, podríamos decir que, en la *República,* el arte del estado reemplaza a la ley y, en las *Leyes,* los códigos legislativos sustituyen al arte del estado. En este sentido, el *Político,* aunque se trata de una obra tardía, es un diálogo intermedio que nos explica la transición que se produce de uno a otro extremo. Aquí (cf. 293c), se afirma que el único régimen político verdadero es aquel en el que los gobernantes están en posesión del arte del estado y este consiste en una ciencia, de manera que el gobernar «con leyes o sin leyes», «con el consentimiento de los gobernados o sin este», «con pobres o ricos» (cf. 293c-d) son factores que no afectan a la rectitud de la *politeía*. Lo único importante es que los gobernantes obren «sirviéndose de la ciencia y la justicia» (cf. 293d8). El *Político* sostiene la superioridad del arte del estado sobre el régimen basado en la ley, ya que esta «nunca podría prescribir lo más conveniente abarcando con exactitud lo mejor y lo más justo para todos al mismo tiempo» (cf. 294a10-b2). Comparando una vez más al gobernante con el piloto, Platón afirma (cf. 296e-297a) que el «hombre sabio y bueno» actuará «no instaurando leyes, sino ofreciendo su arte como ley», porque está convencido de la superioridad del saber sobre cualquier código legislativo (cf. 297a). Sin embargo, al ser consciente de la dificultad de encontrar a un político de esta naturaleza, comienza a pensar en «una segunda navegación» (cf. 300c2), que consistiría en «instaurar leyes y códigos escritos» (cf. 300c1-2) para que ningún hombre ni multitud hagan nada contra estos. Platón reconoce la necesidad de recurrir a esta segunda vía con la amargura de que hay que renunciar a lo mejor para contentarse con una mera imitación del único régimen político verdadero.

En las *Leyes* el ideal sigue siendo el mismo y, en ese sentido, llevan razón los que han subrayado con unos u otros matices la continuidad del pensamiento político de Platón[221], porque también aquí se afirma que «no hay ley ni orden

220. Cf. Popper (1981) pp. 124-125.

221. Cf. Saunders (1992) p. 483. La tesis de Saunders es que se trata del mismo estado platónico, aunque en dos posiciones diferentes de «una misma escala variable de madurez po-

más poderoso que el saber» (cf. IX 875c6-7) y que «no es lícito que la inteligencia esté sometida ni sea esclava de nadie» (cf. 875c7-d1). Pero la permanencia de este ideal no debe impedirnos tomar conciencia de los profundos cambios que el nuevo estado supone respecto a la ciudad ideal de la *República.* Quizás no es un hecho gratuito que Sócrates haya desaparecido completamente de la escena, pues las *Leyes* es la única obra en la que no aparece. Su papel es interpretado ahora por el Extranjero de Atenas, que, sin duda, expone los puntos de vista platónicos. Se ha dicho, a nuestro juicio, con razón que el pesimismo platónico se acrecienta en sus últimas obras, influido tal vez por la profunda decepción que le produjeron los acontecimientos de su aventura política en Sicilia[222]. Su pesimismo tiene que ver esencialmente con el escaso poder que atribuye a la razón en la vida humana frente a la fuerza tremenda de las pasiones. El hombre es una especie de marioneta de los dioses y, aunque esto es lo mejor que hay en él, según dice el Ateniense (cf. VII 803c5-6), la cuerda del razonamiento es «áurea y sagrada», pero demasiado suave comparada con las «duras y férreas» cuerdas de las pasiones (cf. I 645a1-3). «Ninguna naturaleza humana, dice Platón (cf. IV 713c6-8), podría administrar todos los asuntos humanos con un poder absoluto sin incurrir en insolencia e injusticia». Por tanto, cuando un individuo, una oligarquía o una democracia gobiernan con desprecio de las leyes, no queda ningún medio de salvación (cf. IV 714a).

Platón basa, a nuestro juicio, los cambios de su ideal político en una reflexión más realista acerca de la capacidad de la naturaleza humana para que prevalezca

lítica». El estado ideal sigue siendo la Callípolis de la *República*, pero la Magnesia de las *Leyes* correspondería al momento en que aún no se ha logrado, si es que se logra alguna vez, un estado gobernado por personas con el conocimiento metafísico propio del filósofo gobernante. En favor de la continuidad de las *Leyes* con otros diálogos de Platón, cf., p.ej., Rowe (2010) pp. 29-50. A nuestro parecer, puede haber más elementos de continuidad que los que a primera vista pudieran parecer. Pero también hay que subrayar el cambio evidente de perspectiva que supone el nuevo proyecto de un estado más realizable o «más común», como lo llama Aristóteles (cf. *Pol.* II 6, 1265b29), que la ciudad utópica anterior.

222. Sobre el pesimismo de sus últimos años o la influencia de los sucesos de Sicilia en los cambios del pensamiento político de Platon, cf. p. ej., Barker (1961) p. 340; Gould (1972) pp. 213-214; Guthrie (1992) p. 338, Klosko (2006) pp. 261-263. Otros especialistas se han opuesto a esta interpretación de las *Leyes* como obra pesimista debida a la decadencia de la vejez. Para Lisi, p. ej., el gobierno de la ley es una etapa provisional hasta que el Consejo Nocturno y la formación de los filósofos estén en condiciones de colocar el gobierno del intelecto por encima de la ley, con lo que estaríamos ante «un proyecto optimista y abierto al futuro»; cf Lisi (1999) vol. I pp. 56-57.

la razón por encima de otras potencias irracionales que la llevan al mal y a la injusticia. Su «naturaleza mortal, nos dice (cf. IX 875b6-7), lo arrastra siempre a la ambición y al egoísmo». La razón por la que no se puede otorgar a un gobernante el poder absoluto radica en que el hombre es una criatura que actúa «irracionalmente (*alógōs*) huyendo del dolor y persiguiendo el placer» (cf. 875b7-8). La posibilidad de un gobernante capaz de paralizar estas fuerzas con el poder de la ciencia y el conocimiento del bien, tal como preveía el sistema educativo de la *República,* solo es concebible si se produjera «una gracia divina» (cf. 875c4). Platón se inclina por la necesidad de elegir, en consecuencia, una segunda opción, que es un régimen basado en la ley y el orden (cf. 875d), de manera que los guardianes de la *República* se convierten ahora en guardianes de las leyes (*nomophýlakes*). Respecto a la pervivencia del antiguo ideal, Platón parece referirse a ello literalmente cuando se plantea el tema de la propiedad y la unidad que han de existir en el nuevo estado. «La primera ciudad, el mejor régimen y las mejores leyes», dice el Ateniense (cf. V 739b-c), serían aquellos en los que, como se dijo en la *República*, son «comunes las cosas de los amigos»[223]. La mención explícita de «las mujeres, los hijos y todas las posesiones» (cf. 739c4-5) hace pensar, efectivamente, en una referencia directa al régimen político de la *República*, aunque en este último, como recordaremos, el comunismo de familias y bienes estaba limitado a la clase dirigente[224]. Lo prescrito ahora es un buen síntoma del cambio acontecido. El comunismo y la unidad absoluta del estado, en la que no debía haber ningún resquicio para los intereses particulares, ni para otro horizonte ideológico que la convergencia total de «alegrías y penas», se relajan ahora en lo que se denomina explícitamente una «segunda» opción (cf. V 739e4). En consecuencia, en el nuevo estado se elimina el comunismo y se procede a un reparto de la tierra y las propiedades en parcelas que han de distribuirse entre toda la población, con lo que se facilita el acceso a la propiedad privada a todas las clases y no solo a la clase de los productores, como estaba previsto en la *República.*

223. Platón cita este proverbio en la *Rep*. IV 424a, V 449c específicamente en relación con la comunidad de mujeres e hijos (cf. V 457c ss.).

224. A nuestro juicio, se trata de una referencia inequívoca al régimen de la *República,* que representa, por tanto, el ideal primero reconocido, pero postergado en las *Leyes* en beneficio de una segunda opción. Cf. Lisi (1999) vol. II p. 418 n. 70; Laks (2001) pp. 108-109; Klosko (2006) p. 218. Sin embargo, a juicio de Bobonich, (2008) p. 329, el estado referido como ideal no es el de la *República*, sino una ciudad en la que el comunismo y las «altas exigencias éticas» son prescritos no solo para la clase dirigente, sino para toda la ciudad.

Pero además de la sustitución del filósofo gobernante por un régimen en el que el arte del estado, basado en la ciencia, ha sido reemplazado por el imperio de la ley, hay otros cambios no menos significativos: las tres clases de la *República* han dado lugar a otras cuatro que se basan en diferentes niveles de riqueza y no se rigen ya por el principio de la especialización funcional. La participación en las tareas del estado, así como la defensa y la propiedad, ya no son ostentadas por clases diferentes, sino por todos los ciudadanos. Por otra parte, se trata de un régimen más cercano a la realidad política de las ciudades griegas que el proyecto utópico de la *República*. Si en esta última obra encontramos una condena tajante de la democracia, que figuraba en el penúltimo lugar de los regímenes políticos, superando solo a la tiranía, después de la aristocracia, la timocracia y la oligarquía, en las *Leyes* (cf. VI 757b), Platón sostiene que todo régimen político debe combinar la monarquía y la democracia estableciendo una especie de término medio entre ambas (cf. VI 756e). La democracia representa el principio de la libertad y la igualdad en un régimen político (cf. III 693d-e, VI 757a), que, al Platón de las *Leyes,* le parece imprescindible, porque sin igualdad no hay la amistad y la concordia que deben existir en una verdadera *politeía*. Pero la monarquía, que no existe como tal en la Magnesia descrita en la obra, representa «el gobierno del conocimiento»[225] y la «prudencia» (*phrónēsis*) y está encarnada en los magistrados, que deben poner límites a lo que, de otra manera, sería un poder descontrolado de la plebe. Aunque Platón no da muchas explicaciones del modo en que han de armonizarse ambos principios de gobierno, los dos están presentes en la selección de los magistrados, que han de combinar el modelo democrático e igualitario del sorteo con el principio, en cierto sentido, monárquico de la elección, ya que este permite otorgar los cargos en función del mérito que corresponde a cada persona[226]. De todas formas, no hay que hacerse muchas ilusiones acerca del carácter democrático del estado, ya que el objetivo del sistema político no es que las leyes expresen la voluntad del pueblo, sino que este se acomode a lo prescrito por las leyes y estas permanezcan inmutables a lo largo del tiempo (cf. VII 798a-b).

225. Cf. Barker (1961) p. 361.

226. Cf. Saunders (1992) p. 474; Klosko (2006) p. 240. Platón hace referencia en las *Leyes*, como en otras obras, al tema de las dos clases de igualdad (cf. 757b): hay una igualdad aritmética, basada en el principio de un hombre, un voto, que otorga los cargos indiscriminadamente, por sorteo, y otra basada en el mérito y la virtud. Esta concede a cada uno solo lo que conviene a su naturaleza y es la que, a su juicio, «proporciona todos los bienes» (cf. 757c1).

Si bien el sistema político de las *Leyes* ya no se rige por un gobierno basado en la ciencia o en el arte de la política, esta circunstancia aparentemente tiene como consecuencia una mayor valoración del consenso en el tejido social. Recordemos, a este efecto, que en el *Político* gobernar con «el consentimiento de los gobernados o sin este», no era esencial para la ciencia de la política (cf. 293c-d). Sin embargo, ahora en la *Leyes*, comparando la labor del legislador con la del médico, el Ateniense afirma que hay dos clases de médicos según se dirija su tratamiento a esclavos o a hombres libres. El médico de los esclavos es incapaz de «dar o recibir una explicación (*lógos*, cf. IV 720c3 ss.)» sobre el tratamiento prescrito y, por tanto, se comporta «como un tirano» (cf. 720c6). Por el contrario, el médico de hombres libres se distingue por su empleo de la persuasión, ya que no prescribe nada «antes de haber persuadido» a su paciente (cf. 720d7). Esta distinción entre dos formas antitéticas de ejercer la autoridad se aplica a la legislación[227] y se traduce en la novedad, introducida por Platón en las *Leyes,* de anteponer a las prescripciones legislativas «preámbulos» persuasivos, que complementen con el consenso social el elemento coercitivo de las penas y multas establecidas. Otra cuestión es si las convicciones que estos preámbulos pretenden transmitir se basan en consideraciones racionales o están fundadas en mecanismos irracionales[228]. La amplia discusión de cuestiones físicas y teológicas que tiene lugar en el libro X se considera un «preámbulo» (cf. 887a3) de las leyes sobre la impiedad. Sin embargo, si juzgamos a partir de este caso, podríamos hacernos una idea equivocada de lo que son estos preludios, ya que en estos podemos encontrar argumentos racionales, como en este caso, pero también mitos y encantamientos destinados a actuar sobre la sensibilidad para movilizar, en favor de la persuasión, los poderosos mecanismos del placer y el dolor o la coerción social.

Respecto a la figura del filósofo gobernante, algunos comentaristas han sostenido que el Consejo Nocturno establecido por Platón en las *Leyes* (cf. XII

227. En la comparación explícita del médico con el legislador, el Ateniense dirá más adelante (cf. IX 857d-e) que, en realidad, un médico que se comporta de esta manera lo que hace es educar más que meramente curar al paciente.

228. Los especialistas se han pronunciado en uno y otro sentido. Para Bobonich (1991) pp. 365-387 y (2002) los preámbulos están destinados a proporcionar al ciudadano «un entendimiento racional de las leyes» (cf. Bobonich [2008] p. 330), mientras que otros especialistas han subrayado la irracionalidad del «material persuasivo» que contienen. Cf. Versényi (1961) p. 69; véase también Stalley (1983) pp. 42-44; Vallejo (2001) pp. 41-48.

951c-952d, 961a-986e) hereda algunas funciones de aquel[229]. Este Consejo se compone de los diez guardianes de la ley de más edad, del magistrado responsable de la educación, junto a los que hayan ejercido este cargo anteriormente, y de otras personas distinguidas del estado, como los sacerdotes más virtuosos. Pero también deben asistir a sus reuniones, invitados por sus miembros, un número igual de jóvenes entre los treinta y los cuarenta años (cf. 951d-e). El Ateniense le concede un papel extraordinariamente importante al calificarlo como el «intelecto político» del estado (cf. 963a11-b2, véase también 961d-e, 965a, 969b) y el «ancla de toda la ciudad» (cf. 961c5) destinada a «salvarla». Su función consiste en ejercer «una supervisión de las leyes» (cf. 951d4-5) y tener presente la finalidad única (*télos, skopós*, cf. 962b2-4) que debe presidir todo el conjunto legislativo del estado y el modo de alcanzarla. Esta objetivo unitario, que dará coherencia a las leyes, no es otro que la virtud en su totalidad (cf. 962d, 965c-d), lo cual significa no solo que se debe perseguir la virtud antes que la ambición, la riqueza o el poder sobre otros estados, sino también que las leyes deben promover todas las virtudes (la sabiduría, la moderación, la justicia y el valor, cf. 631c ss., 964b) y no una sola a expensas de las otras. Los miembros de este órgano, dado que han de vigilar el cumplimiento del objetivo único que tiene toda la legislación, deben cultivar esa «visión conjunta» (*synorônta*, cf. 965b10) que, en la *República,* era característica del conocimiento dialéctico. A propósito de la virtud, precisamente, encontramos lo que podría ser una alusión a la teoría de las formas, aparentemente ausente en las *Leyes*. Efectivamente, estos guardianes supremos (cf. 965b7-8) tienen que tener la capacidad de «contemplar la forma única (*pròs mían idéan*, cf. 965c2) a partir de una multiplicidad de cosas diferentes»[230]. La capacidad de ver lo uno en lo múltiple es necesaria, para que los miembros de este Consejo no pierdan de vista la unidad de las cuatro virtudes (cf. 965c-d) que el

229. El Consejo Nocturno, dijo Barker (1961) p. 406, es una vuelta a las doctrinas de la *República*. Para Jaeger (1971) p. 1074, «reaparece aquí la estructura fundamental del estado de la *República*». Tanto Jaeger como Friedländer (1969) pp. 440-444 y otros comentaristas han subrayado con razón las resonancias que hay en estos pasajes, dedicados al Consejo Nocturno, de la ontología y la metafísica de los libros centrales de la *República,* aunque ahora estén elevadas «a una dimensión teológica» (cf. Friedländer [1969] p. 442).

230. A nuestro juicio, Platón no abandonó nunca la teoría y este pasaje es una clara reminiscencia de ella, a pesar de que no es concluyente, porque, igual que en otros lugares, el término *idéa* podría interpretarse meramente como especie. Pueden consultarse otros pasajes y la opinión de los especialistas en la obra de Guthrie (1992) pp. 395-398.

sistema legislativo ha de preservar. Para todo ello, tendrán que recibir «una educación más rigurosa» (cf. 965b1) que la prescrita para el resto de la población y así podrán «intuir y explicar por medio del razonamiento» la unidad de criterio que debe presidir su actuación política (cf. 966b1), lo cual ha hecho pensar a muchos especialistas con razón que estamos ante la dialéctica y la formación científica que se exigía al filósofo gobernante de la *República*[231]. Pero la promoción de la virtud tiene lugar en un escenario político y, en consecuencia, no puede ser independiente de otra finalidad que viene a ser coincidente con ella y es que la ciudad sea «libre, prudente y amiga de sí misma» (cf. III 693b-c)[232]. En esto, a nuestro juicio, hay continuidad plena con la *República*, porque la meta común de las dos obras es la promoción de la virtud, que es donde radica el fundamento de la felicidad humana. Pero, según el planteamiento de ambas, esta no puede alcanzarse verdaderamente más que en un estado bien ordenado.

Platón no explica con precisión las funciones del Consejo ni hasta dónde llega la supervisión que ha de ejercer sobre las leyes. Además, el programa educativo de sus miembros es en los detalles bastante impreciso[233]. Sin embargo, la importancia concedida finalmente a este órgano colegiado resulta un tanto disonante con el régimen político establecido en los libros anteriores de la obra[234]. Por un lado, el ideal es un sistema legislativo inalterable y ajeno al cambio, en el que los gobernantes sean «esclavos de las leyes» (cf. IV 715d5). Pero, por otro lado, están las amplias atribuciones concedidas a este órgano, cuya formación recuerda,

231. Más adelante se hace referencia a la «capacidad de dar razón» (cf. 967e-968a), característica de la dialéctica. La educación de los miembros del Consejo debe comprender la teoría del alma, como principio de los movimientos astrales, y la teología expuesta en el libro X, que Platón defiende contra la concepción materialista de los presocráticos. La insistencia en la astronomía y en la presencia de un intelecto divino, «que ha ordenado todas las cosas que hay en el cielo» (cf. 965b), son piezas esenciales de la preparación filosófica de los miembros del Consejo.

232. Cf. Schofield (2006) p. 181.

233. Platón deja abierto el programa de estudios, ya que, según dice (cf. 968c), no se puede concretar antes de que se establezca el Consejo, y además afirma que es «vano expresar por escrito estas cosas» (cf. 968d5-6), no porque no «puedan decirse», sino porque «no pueden decirse antes de tiempo» (cf. 968e4). Algunos especialistas (Brisson [2001] p. 176) sostienen que en la *Epínomis* (cf. 990c-991c), atribuida a Filipo de Opunte, se puede encontrar confirmación de que se trata del mismo programa de estudios especificado en el libro VII de la *República.*

234. El Consejo Nocturno está formado, dice Barker (1961) p. 406, por «los guardianes perfectos de la *República* que se han vuelto colegiados y están destinados a controlar un sistema de maquinaria política en el que nunca llegan a encajar».

desde luego, el adiestramiento intelectual que otorgaba el poder supremo a los filósofos gobernantes de la *República.* Platón dice incluso que, si llega a constituirse ese divino consejo, «habrá que confiarle la ciudad» (cf. *Ley.* XII 969b3), de manera que algunos especialistas han visto una contradicción intrínseca a la obra, entre el sistema legislativo y constitucional descrito en los libros anteriores y la introducción del Consejo Nocturno que tiene lugar en el libro XII[235]. Pero la mayoría ha intentado conciliar ambos elementos[236], sin olvidar que en las *Leyes* se ha optado por el imperio de la ley, de manera que la función de este órgano colegiado parece consistir más bien en el estudio e interpretación del sistema legislativo que en el ejercicio de un poder soberano por encima de este[237].

8. La academia

La Academia, de acuerdo con nuestros testimonios, fue fundada por Platón en torno al año 387 a. C. Recibió su nombre del emplazamiento en el que se hallaba, unos terrenos consagrados al héroe Academos donde ya había un gimnasio anteriormente, así como jardines y fuentes (cf. *Lis.* 203a). Desde un

235. Dada esta contradicción, algunos especialistas (Bruns, Krieg) en el s. XIX pensaron incluso que el Consejo Nocturno, cuyas funciones se describen en el libro XII, era un creación de Filipo de Opunte, ya que la tradición (Diógenes Laercio III 37) le atribuye la edición de la obra que Platón habría dejado sin acabar. A esta tesis ya se opuso, sin embargo, Ritter (1896), que adujo una clara anticipación del Consejo en libros anteriores (cf. VII 818a) de las *Leyes*. Para citar una opinión reciente, Klosko cree que el Consejo tiene un papel semejante al de los filósofos gobernantes de la *República* y, por tanto, es difícilmente compatible con lo dicho en otros libros de las *Leyes*. A su juicio, sería una muestra de que Platón en realidad no quiere renunciar al principio socrático de la autonomía moral; cf. Klosko (2006) p. 258.

236. La tesis de la compatibilidad ha sido defendida por muchos especialistas, como Morrow (1960), para quien hay claras alusiones al Consejo en libros anteriores. Su supervisión de las leyes consistiría en una capacidad informal de consejo en el momento de revisarlas y adaptarlas a la realidad cambiante, para evitar, con su conocimiento del sistema legislativo, «una adhesión rígida» a este; cf. Morrow (1960) pp. 501-502; Saunders (1992) p. 475. A juico de Morrow (1960) p. 509, Platón pensaba en la Academia al concebir un órgano colegiado separado de los mecanismos constitucionales ordinarios del estado.

237. Puede verse un resumen de las diversas posiciones en las obras de I. Parente (1974) pp. 811-816 y Klosko (2006), pp. 252-258. Para I. Parente, la función del filósofo en la ciudad no es ya una función soberana y se limita a ejercer una «supervisión iluminada sobre las leyes», cf. I. Parente (1974) p. 816.

punto de vista jurídico, la Academia estaba organizada como una comunidad de culto (*thíasos*) para honrar a las musas. Los estudiosos han tenido, sin embargo, opiniones divergentes sobre el carácter predominantemente científico cultural o político de la Academia, de manera que, según los distintos autores, se ha acentuado uno de los dos aspectos a expensas del otro. Respecto a los contenidos de la enseñanza que se impartía en la Academia, hay que tener en cuenta el currículum de estudios que el propio Platón prescribe en la *República* (cf. libros VI-VII) a los filósofos gobernantes. Aquí se dice que estos tendrán que cultivar aquellas materias que tienen la virtud «por naturaleza de conducir a la intelección» (cf. VII 523a2), ya que, bien utilizadas, son las que nos acercan al ámbito de la verdadera realidad (*pròs ousían)*. Entre estos estudios, se mencionan la aritmética, la geometría, la estereometría, la armonía y la astronomía. De hecho, por las noticias que han llegado hasta nosotros, parece claro que las matemáticas y la astronomía constituían materias esenciales entre las ciencias cultivadas en la Academia. Parece comprobada la presencia en esta de matemáticos insignes como Teeteto, que da nombre a un diálogo de Platón, y de Eudoxo de Cnido. Si las noticias transmitidas por Simplicio son ciertas (cf. *De caelo* VII 488.22-23), Platón propuso el problema de «salvar» o explicar los movimientos aparentes de los planetas «suponiendo como hipótesis movimientos regulares y ordenados». El resultado de esta compleja teoría matemática y astronómica desarrollada por Eudoxo y su discípulo Calipo fue el sistema de esferas concéntricas que Aristóteles expone en la *Metafísica* (cf. XII 8)[238]. Estos estudios científicos eran característicos de la Academia, como puede verse en la obra de Isócrates, que critica a Platón, sin mencionarlo expresamente, por la inutilidad de tales enseñanzas para la vida práctica (cf. p. ej. *Antídosis* 261 ss.).

A juzgar por los conocimientos de cosmología y ciencias naturales que demuestra Platón en el *Timeo*, no es aventurado afirmar que en la Academia se estudiaban también estas materias. A favor de ello hay también otras informaciones, como las que nos transmite el poeta cómico Epícrates. Si pasamos por alto lo que hay de mofa en su informe sobre la discusión que tuvo lugar en torno a una calabaza, en la que participaban estudiantes de la Academia, parece muy probable que en esta tuvieran lugar estudios «sobre la naturaleza» (*peri phýseōs*) y que se analizara, efectivamente, la «vida de los animales, la naturaleza de los

238. Véase la nota 164.

árboles y las especies de vegetales y plantas» (cf. Epícrates frag. 1). Es muy posible que, detrás de esta versión cómica de sus actividades naturalistas, haya que ver un trabajo de definición conceptual y clasificación científica y la aplicación del método dicotómico, característico de los últimos diálogos, en el ámbito de la botánica y otras ciencias naturales[239]. Por otra parte, además de estos testimonios externos, hay noticias procedentes de la misma Academia que apuntan en ese sentido. La obra de Espeusipo titulada *Hómoia* o *Semejanzas,* por las noticias que tenemos de ella[240], aplicaba, efectivamente, el método de las divisiones al establecimiento de semejanzas y diferencias, que conducían a una clasificación en géneros de animales y plantas.

Un aspecto fundamental en el programa de estudios académicos debía ser también la legislación y la política[241], porque Platón, como hemos visto, atribuye al filósofo la obligación moral de «bajar a la morada común de los demás» (cf. *Rep*. VII 520c2) para ayudar a sus semejantes a ver en ese mundo de sombras, que es, en realidad, la caverna en la que se desenvuelve la vida humana. En esta indicación, se ha de ver, pues, la interna unidad de los dos aspectos presentes en las enseñanzas de la Academia, pues, por un lado, era una escuela en la que se impartían contenidos científicos, pero, por otro lado, estos constituían una parte muy importante de la formación que permitía a sus discípulos prestar una contribución activa al servicio del estado[242]. La *Carta VI* da testimonio de que miembros de la Academia, como Erasto y Corisco, al volver a su tierra de origen, podían desempeñar funciones de legisladores o consejeros políticos.

Los sofistas habían intentado suministrar los rudimentos básicos de la educación necesaria para integrar al individuo en la vida social y política, pero lo hicieron dando cursos de manera itinerante de ciudad en ciudad. Isócrates abrió una escuela en Atenas que hereda de ellos la tendencia a basar los fundamentos de la educación en la enseñanza de la retórica. Sin embargo, lo distintivo de la Academia, como institución estable dedicada a la enseñanza y al estudio de las más diversas materias, era, sin lugar a dudas, la filosofía y la dialéctica, que, para Platón, constituía «la culminación de los saberes» (cf. *Rep.* VII 535a1). El método, heredado de la mayéutica socrática, basado en preguntas y respuestas,

239. Cf. Friedländer (1973) pp. 94-95.
240. Cf. I. Parente (1974) p. 894 n. 31.
241. Cf. Field (1930) pp. 44-45.
242. Cf. Friedländer (1973) pp. 88-89.

estaba destinado a llevar a cabo la idea platónica de la educación, según la cual esta no puede consistir en «introducir la ciencia en el alma como si se tratara de introducir la visión en unos ojos ciegos» (cf. 518b8-c1), sino que debe nacer, en el discípulo, del ejercicio de la inteligencia y la comprensión que este alcanza por su propio esfuerzo intelectual.

Hay diálogos de Platón, como el *Parménides*, que parecen especialmente destinados a la práctica de ejercicios dialécticos, en los que los jóvenes debían resolver por sí mismos arduos problemas filosóficos. Ya hemos hecho referencia, por otra parte, a las enseñanzas orales de Platón, que han dado lugar a que se hable de un auténtico cuerpo de «doctrinas no escritas», como las llama Aristóteles (cf. *Fís.* IV 2, 209b15). Debemos destacar como algo muy relevante, para comprender el espíritu que adoptaba la enseñanza de la filosofía en la Academia, el hecho de que no existiera en ella ninguna ortodoxia ideológica[243]. Las informaciones transmitidas por diversas fuentes y muy especialmente por Aristóteles, respecto a las críticas que recibía la teoría de las formas en el seno de la propia Academia, dan buena prueba de ello.

Entre sus miembros más conocidos figuraban, además de Aristóteles, Eudoxo de Cnido, Heráclides Póntico, Filipo de Opunte, Espeusipo y Jenócrates, y, en fecha algo posterior, Polemón, Crates y Crantor. Eudoxo de Cnido, nacido a finales del s. IV o a principios del s.III a.C., murió a los 53 años (cf. Diógenes Laercio VIII 90) y es una figura más conocida por sus teorías matemáticas y astronómicas que por sus aportaciones filosóficas. Aunque algunos especialistas han dudado de su pertenencia efectiva a la Academia, parece indudable que reflexionó sobre temas filosóficos propios de esta. En este sentido, hay que destacar especialmente dos puntos. En primer lugar, Aristóteles menciona su contribución (cf. *Met.* I 9, 991a17; XIII 5, 1079b21) en el contexto de la crítica de la teoría platónica de las ideas. La aporía más importante en que se ve envuelta la teoría, a juicio del Estagirita, es que la existencia separada de las ideas las convierte en inútiles para explicar el ser y el conocimiento de las cosas sensibles. Pero Eudoxo, «reflexionando sobre esta dificultad», las habría convertido en inmanentes a las cosas sensibles, pensando que son causas «como lo blanco que se mezcla con lo blanco» (cf. 991a15-16). De manera que su actitud parece haber consistido en rechazar la trascendencia de las formas y convertirlas en inmanentes, con lo cual

243. Cf. Cherniss (1993) p. 97.

se veía abocado, según Aristóteles, a afrontar muchas otras «objeciones incontestables» (991a18)[244].

La otra aportación filosófica a la que hace referencia el Estagirita (cf. *EN* X 2, 1172b9 s.) es su concepción del placer. Eudoxo identificaba el placer con el bien y proporcionaba diversas razones en favor de ello: a) todos los seres racionales e irracionales tienden hacia el placer, lo cual significa que es el bien supremo para todos; b) si el dolor es rechazable para todos estos, el placer será preferible por ser lo contrario del dolor; c) lo preferible es aquello que no deseamos en virtud de otra cosa, pero justamente esto es el placer, ya que no lo deseamos por otra cosa sino por sí mismo; d) finalmente, cuando se le añade a cualquier otra cosa el placer, la hace más deseable, por lo que debe identificarse con el bien, que es lo único que se acrecienta consigo mismo. En otro pasaje (cf. *EN* I 12, 1101b27-30), Aristóteles añade una quinta razón en favor de la superioridad del placer. Según Eudoxo, el hecho de que el placer no fuese objeto de elogio significaba que era superior a lo elogiable, como aquello que está más allá del elogio y constituye el criterio por el que se juzgan las demás cosas. Platón alude en el *Filebo* (cf. 11a, 60a) a la tesis de los que identifican el bien con el placer, basándose en que todos los seres vivos aspiran a este. En consecuencia, posiblemente, se trataba de una discusión académica, en la que Eudoxo sostenía la identidad del placer con el bien, mientras que otros defendían la candidatura del intelecto[245]. La tesis platónica establecida finalmente en este diálogo (cf. 22a, 60d-e) es que la vida mejor será la que incluya ambos ingredientes, el placer y el intelecto[246], pues ninguno de los dos es autosuficiente, aunque el intelecto aventaje al placer (cf. 65b ss.), al estar más próximo que este a los criterios que determinan la existencia del bien (belleza, medida y verdad).

244. Alejandro de Afrodisias, partiendo del *Sobre las ideas*, la obra perdida de Aristóteles, nos informa de toda una serie de objeciones presentadas por el Estagirita a esta teoría que convierte las ideas en entidades inmanentes en las cosas. La mayoría de las objeciones se derivan de que la inmanencia traería como consecuencia una materialización de las ideas con consecuencias que son incompatibles con su naturaleza. Cf. *Sobre las ideas* frag. 5, en Vallejo (2005) pp. 430-433; Berti (2010) pp. 101-105.

245. Aunque ha sido negado por otros (cf. Tarán [1981] p. 78 ss.), muchos especialistas (cf., p. ej., Dillon [2003] p. 65; Berti [2010] p. 174) sostienen que el *Filebo* de Platón da testimonio de la polémica en torno al placer que sostuvieron, en la Academia, Eudoxo y Espeusipo, los cuales representaban, respectivamente, posiciones extremas a favor y en contra del placer.

246. Sobre el placer en Platón, pueden consultarse en castellano las obras de Bravo (2003) y Bossi (2008).

A la muerte de Platón, en el año 347 a. C., Espeusipo, hijo de su hermana Potone, lo sucedió como director de la Academia. Espeusipo había intervenido en los debates que tenían lugar en la Academia sosteniendo posiciones propias tanto en cuestiones éticas como ontológicas. Por lo que se refiere al primer aspecto, a Espeusipo se le atribuye un diálogo *Sobre el Placer* (cf. Diógenes Laercio IV 4) y su posición parece oponerse claramente a las tesis defendidas por Eudoxo. Este, como acabamos de ver, sostenía que, si el dolor es un mal, el placer debía ser el bien, pero Espeusipo objetaba que, de la misma manera que lo mayor se opone no solo a lo menor, sino también a lo igual, el placer podía oponerse al dolor y a lo que no es ni una cosa ni otra (cf. *EN* VII 13,1153b5 ss.; X 3, 1173a8)[247]. Con esta afirmación, Espeusipo venía a decir, contra Eudoxo, que el placer, aun siendo lo contrario del dolor, que es un mal, no tiene por qué identificarse con el bien, ya que también lo que no es ni mal ni bien es un contrario del mal. En ese sentido, Clemente de Alejandría (cf. *Stromata* II 22, 133) le atribuye una definición de la felicidad (*eudaimonía*) como «disposición perfecta (*teleía héxis*) en concordancia con la naturaleza», en la que el ideal del placer es sustituido por la «ausencia de toda perturbación (*aochlḗsía*)»[248] y las virtudes aparecen como el factor que conduce, en el sabio, a la consecución de la felicidad. Aquí parece rechazarse también el otro argumento sostenido por Eudoxo en favor del placer como fin universal, ya que «el impulso al que todos los hombres tienden», según Espeusipo, sería esta disposición que lleva aparejada «la posesión de bienes» y, en el caso de los mejores, sería la «ausencia de perturbación» en la que consiste verdaderamente la felicidad.

Por otro lado, en la discusión de la teoría de las formas que tuvo lugar en los círculos académicos, Aristóteles distingue tres posiciones. La primera es claramente atribuida a Platón, que, además de lo Uno y la Díada, aceptó la existencia de las ideas y los números ideales, por un lado, y las entidades matemáticas, por otro, atribuyendo a estas un carácter intermedio entre las formas y las cosas sensibles (cf. *Met.* I 6, 987b14 ss., VII 2, 1028b19). En segundo lugar, hubo quienes negaron las ideas y los números ideales, y afirmaron la existencia de las entidades matemáticas. Finalmente, Aristóteles describe una tercera posición de los que

247. Véase Cherniss (1972) p. 37.

248. Como han visto Dillon (2003) p. 66 y otros especialistas, esta concepción de la felicidad está en la línea de los ideales que defenderán estoicos y epicúreos (cf. Diógenes Laercio II 87, X 128).

identificaron las formas y las entidades matemáticas (Cf. *Met.* XII 1, 1069a34 ss.). Como Aristóteles pasa de Platón a sus discípulos, sin especificar claramente a quién corresponde la teoría que está discutiendo, a veces se hace muy difícil distinguir entre las diferentes posiciones y atribuir cada una a su autor. Pero parece fuera de toda duda que fue Espeusipo quien negó la existencia de las ideas y los números ideales a la vista de las aporías que suscitaba la teoría (cf. *Met.* XIII 9, 1086a2-5; XIV 2, 1090a8), al menos en la forma en que Platón la había sostenido. Es probable incluso que, como ha señalado algún comentarista[249], su abandono de las ideas esté en relación con la aplicación del método de las divisiones. Espeusipo sostenía que, para conocer la esencia de una cosa, había que establecer el conjunto de las relaciones de semejanza y diferencia que tiene con todas las demás (cf. Aristóteles, *APo.* II 13, 97a6 ss.). Pero, si se aceptan las ideas como unidades independientes e indivisibles, surge el problema de relacionar las ideas genéricas y las específicas. La idea genérica de animal, por ejemplo, estará presente en hombre y caballo, pero, entonces, no se comprende cómo puede seguir siendo uno (animal) lo que se halla en «cosas separadas», ni cómo puede liberarse de contradicción al participar de determinaciones contrarias (bipedismo, polipedismo; cf. *Met.* VII 14, 1039a26 ss.).

Según el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* XIV 3,1090a35-b1), Espeusipo aceptó solo las entidades matemáticas, teniendo en cuenta que las proposiciones de las ciencias exigían unos objetos con unas características que no se hallan en las cosas sensibles: «dado que los axiomas no se cumplirían en estas»[250], habría aceptado la existencia separada tanto de los números como de las magnitudes matemáticas. Esto diferencia su posición de los pitagóricos con los que Aristóteles lo compara, porque estos identificaron las cosas sensibles con los números o afirmaron que «estas se componen de números», al ver que muchas propiedades de estos se dan en las cosas sensibles, pero no afirmaron, como Espeusipo, la existencia trascendente de las entidades matemáticas (cf. 1090a21-23). Sin embargo, también él vio en la década, como los pitagóricos, el número perfecto en

249. Cf. Cherniss (1993) pp. 47-52; véase también Dillon (2003) p. 48.

250. Aristóteles discrepa de Espeusipo en este punto, porque no cree que sea necesaria la existencia separada de los objetos matemáticos para que se cumplan los teoremas, dado que estos se cumplen, a su juicio, en las cosas sensibles «en tanto que estas poseen determinaciones cuantitativas» (nota *ad loc.* de Calvo [1994], *Met.* XIV 2, 1090a15).

el que se halla «el patrón de todas las relaciones y proporciones»[251]. La década contiene, efectivamente, el uno, el dos, el tres y el cuatro, que, de acuerdo con los testimonios (frag. 28 Tarán), Espeusipo asimilaba al punto, la línea, el triángulo y la pirámide, respectivamente. Las implicaciones cosmológicas de ello parecen claras, a pesar de los escasos detalles que hay en las fuentes, pues Espeusipo habría afirmado que la Década es «lo más acorde a la naturaleza y a la realización de los seres, como una cierta *forma artífice* de los sucesos cósmicos» y «expuesta como el más perfecto modelo al Dios hacedor del universo»[252].

Ahora bien, Aristóteles, mencionándolo esta vez por su nombre (cf. *Met.* VII 2, 1028b21-24), acusa a Espeusipo de haber propuesto principios diversos en los diferentes planos de realidad que distinguía: «un principio de los números, otro de las magnitudes y, a continuación, el del alma». Aunque no sabemos, a falta de textos conclusivos, si la crítica de Aristóteles es justa[253], a su juicio (cf. *Met.* XIV 3, 1090b15-20), el sistema de Espeusipo tenía una naturaleza «episódica», porque cada uno de estos planos con sus principios propios eran independientes unos de otros, de manera que «aunque no existiera el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes» y «aunque no existieran las magnitudes, no dejarían de existir el alma y los cuerpos sensibles». Aristóteles protesta contra esta visión de la realidad, porque dice que, en ella, las diferentes clases de entidades tienen «principios diferentes» y que el todo adquiere así un «carácter episódico» (cf. XII 10, 1076a1), como si la naturaleza se comportara como «una mala tragedia» (cf. XIV 3, 1090b20). No obstante, parece que Espeusipo, según Aristóteles,

251. Cherniss (1993) p. 52. Espeusipo pudo haber recibido una gran influencia de los pitagóricos, algunos de los cuales estaban presentes en la misma Academia, cf. Berti (2010) p. 109.

252. Trad. de Eggers (1986) vol. III p. 106. En opinión de Dillon (2003) p. 51, la eliminación de las ideas por parte de Espeusipo es, en cierto sentido, una simplificación de Aristóteles. El fragmento citado y su mención de «una forma artífice» (*eîdos technikón*, frag. 28 Tarán) mostrarían, a su juicio, que, en realidad, el modelo ideal de la creación previsto en el *Timeo* se ha convertido en la Década y, con ello, las ideas, interpretadas como fundamentos numéricos y geométricos de la realidad, se manifiestan solo en el nivel ontológico del Alma. Esta actuaría como «transmisora de la forma al universo físico» (Dillon [2003] p. 51), en un papel demiúrgico como Dios intelecto (frag. 58 Tarán) o Alma Racional del mundo (p. 63-64).

253. Para una crítica del testimonio aristotélico, cf. Dillon (2003) p. 50 ss. Dillon propone, sobre la base de una evidencia que él mismo considera insuficiente (p. 45-46, n. 40), una conexión a través del Uno, que generaría no solo la serie de los números, sino las magnitudes geométricas.

admitía la existencia de lo Uno[254], no como principio de todas las cosas, como era en Platón, sino de las realidades matemáticas (cf. XIII 8, 1083a24), y que sustituía la Díada por un principio de Pluralidad (*plễthos*, cf. XIII 6, 1085b5; XIV 5,1092a35), que utilizaba en la derivación de los números, mientras que las magnitudes eran generadas a partir del punto, como principio formal «semejante a lo Uno», y de «otra materia semejante a la pluralidad» (cf. XIII 9, 1085a33-4), probablemente concebida como el lugar o el espacio[255]. Ahora bien, si los números y las magnitudes constituyen dos niveles de realidad distintos, las magnitudes no pueden ser derivadas de los números y lo mismo ocurriría con los demás órdenes de realidad, como el alma y las cosas sensibles[256]. Espeusipo podría haber sostenido la existencia, entre estos diferentes niveles, como dice Cherniss, de «un vínculo de analogía o proporción que une a todo el universo»[257]. Pero, a la vista de la evidencia insuficiente de la que disponemos, no pueden aventurarse más que conjeturas.

Lo que parece claro es que Espeusipo no identificaba el Uno con el Bien, como hacía Platón, ya que, según el testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* XII 7,1072b31), tanto para él como para los pitagóricos, «lo más perfecto y lo mejor no se encuentra en el principio». En otro pasaje, Aristóteles explica que quien «rehúye unir el Bien al Uno» (cf. XIV 4, 1091b33) adoptó esta solución para evitar que la Multiplicidad, que es lo contrario del Uno, quedara identificada con la naturaleza del mal. La consecuencia de todo ello es que el Bien no puede considerarse principio y los valores son algo que emerge con carácter tardío en la evolución del universo[258]. Lo que Aristóteles critica, entre otras cosas, en la concepción del Uno que tenía Espeusipo, es su inconsecuencia, porque, por una parte, había abandonado la teoría de las ideas en favor de la existencia de las entidades matemáticas, pero, por otra parte, al proponerlo como principio de la serie numérica, lo concibe como una especie de idea (lo Uno en sí, *autò tò hén*, cf. 1083a24), sin por ello aceptar ideas del resto de los números, como había hecho

254. Sobre la naturaleza del Uno en Espeusipo, como «principio imperfecto e indeterminado que gradualmente se determina y se enriquece», cf. Robin (1963) p. 510.

255. Cf. Berti (2014) p. 147.

256. Cf. Brisson (1998) p. 601.

257. Cf. Cherniss (1993) p. 47; Dillon (2003) p. 46 n. 40.

258. Cf. I. Parente (1974) p. 907 ss.; Ross (1989) p. 181. Esto significa, como ha visto Berti (2010) p. 147, que Espeusipo rompió con la unidad de ontología y axiología o metafísica y ética, que era una peculiaridad de la filosofía de Platón.

Platón. Además, el hecho de que el Uno no se identifique con el Bien y este aparezca en un momento ulterior a la existencia del principio, le lleva a Aristóteles a acusar a Espeusipo de haber propuesto un Uno que no «sería algo determinado» (cf. 1092a14-15)[259].

También desde un punto de vista gnoseológico, Espeusipo distinguió entre un conocimiento directo por aprehensión inmediata, que tendría como objetos las entidades matemáticas, con las que sustituyó a las ideas de Platón, y un conocimiento discursivo basado en la *diaíresis*, que analiza la identidad, la diferencia y la semejanza de una cosa con las demás hasta llegar a establecer el conjunto de estas relaciones en las que consiste su esencia[260]. No obstante, a Espeusipo se le atribuye una revalorización del conocimiento sensible, al haber puesto el método de las divisiones al servicio de un esclarecimiento del fenómeno[261].

En el año 339 o 338 a. C., a la muerte de Espeusipo, le sucedió, en la dirección de la Academia, Jenócrates, que era oriundo de Calcedón, y estuvo al frente de la institución hasta el 314 o 313 a. C. Jenócrates parece haber dividido la filosofía en tres partes, física, ética y lógica, y de ahí, según el testimonio de Sexto Empírico (cf. *Adversus mathematicos* VII 16), esta división habría pasado a los estoicos. Diógenes Laercio le atribuye más de setenta obras, hoy perdidas, que hacen referencia a cuestiones pertenecientes a todos estos ámbitos. Si en la polémica académica en torno a la teoría de los números ideales, Espeusipo, según el testimonio de Aristóteles, suprimió las ideas y los números ideales en favor de las entidades matemáticas, Jenócrates parece haber optado por lo contrario. Aristóteles sin nombrarlo explícitamente en la *Metafísica*, parece atribuirle una posición que, a su juicio (cf. XIII 8,1083b2), es «la peor de las tres» y que consistía en identificar el número ideal y el matemático (cf. también VII 2, 1028b24-5; XIII 9, 1086a5-11)[262]. Al-

259. Algunos autores han relacionado este texto, sin embargo, con una noticia muy interesante transmitida por G. de Moerbeke del *Comentario del Parménides*, debido a Proclo, según la cual «el Uno es mejor que el ente y aquello de donde deriva el ser», pero el testimonio ha sido diversamente interpretado por los especialistas. Cf. Berti (2010) pp. 148-149; Dillon (2003) pp. 42-43.

260. Cf. Cherniss (1993) pp. 46-51.

261. Cf. I. Parente (1974) pp. 896-897.

262. Al identificar el número ideal, que es único e incombinable, y el matemático, que es múltiple y puede entrar en las diversas operaciones aritméticas, en opinión de Aristóteles, lo que hizo Jenócrates, en realidad, es suprimir el número matemático, cuya multiplicidad era necesaria para explicar las operaciones matemáticas. Por esta razón, aun criticando las dificultades que lle-

gunos autores[263] han visto en la teoría de Jenócrates el intento de hacer «una componenda» entre Platón, que afirmaba la existencia de las ideas, y Espeusipo, que aceptaba solo la de las entidades matemáticas, porque Jenócrates conservaba las ideas y las identificaba con los números. Sin embargo, Teofrasto (cf. 6b7 Usener) lo menciona con aprobación por haber intentado una explicación metafísica que no se desentendía como Espeusipo de determinados aspectos de la realidad, sino que procuraba «encajar en cierto modo todas las cosas en el cosmos», derivándolas de los primeros principios.

A juicio de Sexto Empírico (cf. *Adversus mathematicos* VII 147), Jenócrates distinguió tres géneros de realidad y estableció, en correspondencia con estos, otras tantas clases de conocimiento. En primer lugar, una realidad inteligible «fuera del cielo», constituida por las ideas, que solo pueden ser objeto del intelecto. Jenócrates definió las ideas como «causas paradigmáticas de las cosas que están constituidas siempre en concordancia con la naturaleza» (cf. Proclo, *in Parm.* 888.17-19). Esta definición parece restringir la concepción que Platón tenía de la forma, ya que, en la *República* (cf. 596b) y en otros pasajes de su obra, admitía formas de objetos como la cama o la mesa. La definición de Jenócrates, al referirse a cosas que existen «siempre» y están constituidas en concordancia con la naturaleza, probablemente pretendía limitar la extensión del mundo de las formas, excluyendo las ideas de cosas artificiales o singulares que ponían en problemas a la teoría[264]. Siguiendo criterios platónicos, atribuía carácter científico solo a una forma de conocimiento que tuviera como objeto realidades inteligibles puras. A continuación, como un segundo género de entidad, «compuesta y objeto de opinión», distinguía la realidad del cielo y los cuerpos celestes, que incluyen

van consigo las propias posiciones de Platón y Espeusipo, cree que estos estuvieron más acertados que Jenócrates al mantener la existencia de las entidades matemáticas y no identificarlas con las ideas. Cf. Berti (2010) pp. 116-117.

263. Cf. Cherniss (1993) p. 68; Berti (2010) p. 112.

264. La necesidad de aceptar la existencia de ideas de objetos artificiales, si se seguían hasta el final los principios argumentativos en los que se basaba la teoría de las ideas, constituía una objeción contra esta, dado que se trataba de un efecto colateral «no deseado <por los platónicos>», según el tratado aristotélico *Sobre las ideas* (cf. Alejandro *In Met.* 80.8; Vallejo [2005] p. 411). Algunos autores han aducido con razón que, para Platón, no existía la antítesis *phýsis/téchnē* en el sentido aristotélico (cf. Cherniss [1972] p. 250). Pero es posible que la definición de Jenócrates represente un intento de poner a salvo la teoría de dificultades y críticas suscitadas en el seno de la misma Academia. Cf. Berti (2010) p. 114.

elementos inteligibles y sensibles. A esta le corresponde un tipo de conocimiento intermedio entre lo inteligible y lo sensible, que es «a veces verdadero y a veces falso». En tercer lugar, «la realidad comprendida en el interior del cielo» tiene un carácter sensible y puede ser aprehendida por medio de la percepción, que es verdadera, «pero no en la misma medida en que lo es el juicio propio de la ciencia» (cf. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII 148). La novedad respecto a la epistemología platónica consiste en establecer tres niveles de conocimiento, concediendo a la *dóxa*, que en Platón era de carácter meramente sensible, un estatuto intermedio entre el conocimiento sensible y el inteligible.

De acuerdo con los testimonios, Jenócrates habría asumido la teoría platónica de los principios (el Uno y la Díada Indefinida) y habría derivado de estos en sentido ontológico el ser de las ideas y los números ideales, y las magnitudes a partir de estos. Algunos autores le han atribuido incluso la doctrina de los principios, ya que, a juicio de ellos[265], se trataría no de una teoría presente en el propio Platón, sino de una interpretación de los diálogos debida a Jenócrates. De igual forma, mientras la mayoría de los autores ha defendido que la teoría de las ideas número está ya presente en Platón (D. Ross, L. Robin, etc.), otros piensan que la concepción de las ideas como esencias de carácter matemático es un intento debido al propio Jenócrates, con el que intentaba conciliar la teoría platónica de las ideas y la teoría de los números desarrollada por Espeusipo, de modo que habría sido él y no Platón quien vio las ideas y los números como entidades mixtas compuestas por el límite y lo ilimitado[266]. De acuerdo con la información que nos transmite Aristóteles (cf. *Met.* VII 2, 1028b24-7), que hay que atribuir muy probablemente a Jenócrates, «de <las ideas y los números> derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles». Por tanto, Jenócrates da muestras de haber querido proponer un sistema lo más fiel posible a la ortodoxia platónica, que pudiera dar razón de todas las cosas a partir de los principios[267]. Así, en la derivación de las magnitudes a partir de los números ideales, las formas geométricas serían el resultado de la imposición de un límite numérico sobre la materia indefinida, al surgir la línea del dos, la superficie del tres y el sólido del cuatro (cf. XIV 3,1090b21-23). De manera que si Jenócrates suprimió las entidades matemáticas o las «redujo a la

265. Cf. Cherniss [1993] p. 56; Brisson (1998) p. 603.
266. Cf. Cherniss (1993) p. 56; I. Parente (1974) pp. 947-948.
267. Cf. Berti (2010) p. 156.

misma naturaleza que las ideas» (cf. XII 1, 1069a35), su lugar intermedio entre el mundo sensible y el inteligible parecen ocuparlo las figuras geométricas, que se hallan, en la derivación ontológica, entre el ámbito ideal y el espacio físico correspondiente a «la entidad del firmamento y las cosas sensibles».

El escrito *Sobre las líneas indivisibles*, atribuido a Aristóteles y a Teofrasto según otras fuentes, se considera dirigido contra la teoría de Jenócrates de la existencia de magnitudes indivisibles. Si podemos atribuirle los argumentos referidos en esta obra (= frag. 127 I. Parente), Jenócrates se habría basado en su convicción de que las partes son anteriores al todo, por lo que, en consecuencia, las ideas de línea, triángulo o cuadrado han de ser indivisibles para garantizar la prioridad de estas ideas en sus órdenes respectivos. Pero el problema es que Jenócrates no afirmaba la existencia de la indivisibilidad solo en el ámbito de las ideas inteligibles, sino «también en las entidades sensibles» (cf. frag. 127 I. Parente). Además, al haber identificado las ideas y las entidades matemáticas, tuvo que atribuir la indivisibilidad no solo a las ideas, sino también a las magnitudes geométricas[268] y, de ahí, que incurriera en las aporías que los comentaristas señalan, cuando indican, como Temistio (frag. 140 I. Parente), que convirtió una misma cosa en algo que a la vez era y no era una magnitud (al tener extensión y no ser divisible). En la argumentación que le atribuye Porfirio, Jenócrates supuso la existencia de magnitudes indivisibles para evitar la consecuencia indeseada de que la divisibilidad continua de los cuerpos condujera a su desaparición en lo que no es, como se deducía de los argumentos de Zenón contra la pluralidad. Por esta razón, en algunos casos se ha entendido esta teoría de la existencia de magnitudes mínimas indivisibles en una línea atomista[269]. Así se ha interpretado el testimonio de Aecio» (Estobeo, *Anthologia* I 17.17), según el cual para Empédocles y Jenócrates «los elementos se componen de partes más pequeñas, que eran mínimas (*eláchista*), como si fueran los elementos de elementos».

Si podemos atribuirle la información transmitida por el tratado aristotélico *Acerca del Alma* (cf. *DA* I 404b29-30), Jenócrates, en un sesgo pitagorizante propio de la Academia antigua, habría definido el alma como «un número que

268. Cf. Robin (1963) p. 298 ss.; Ross (1981) vol. I, p. 204.

269. Cf. I. Parente P. (1974) p. 966-9. A juicio de Dillon (2003) p. 117, la admisión por parte de Jenócrates de unos elementos mínimos carentes de partes (*amerê*, cf. Estobeo, *Anthologia* I 14.1k.7) sería un desarrollo de las implicaciones atomistas de la teoría de los triángulos elementales propuesta por Platón en el *Timeo*.

se mueve a sí mismo» y habría identificado las facultades intelectuales con determinados números (el intelecto con el uno, la ciencia con el dos, la opinión con el tres y la sensación con el cuatro), probablemente porque relacionaba estos números con los principios formales de los objetos de tales facultades.

Por otra parte, Jenócrates interpretó los diversos niveles de realidad en términos teológicos. El Uno o la «Mónada» (*mónas*) era, para él, una divinidad suprema masculina «que gobierna los cielos» y la llamaba «Zeus, impar e intelecto», mientras que la Díada era una divinidad femenina y la consideraba «madre de los dioses y regidora de cuanto se halla bajo los cielos» (cf. Estobeo, *Anthologia* I 29b44 ss. Weidmann; I. Parente fr. 213). Esta identificación del principio con el intelecto (*noûs*), que no sabemos si anticipa a Aristóteles, viene a vincular la teoría platónica del Bien con el Demiurgo del *Timeo*, que, en esta obra, también era concebido como *noûs* (*Tim.* 47e-48a)[270]. Según el testimonio de Aecio que hemos citado, identificaba la Díada última con el Alma del Mundo, pero otros autores han defendido que no se trata de la Díada que es principio metafísico junto con el Uno de las ideas y los números, sino de una segunda Díada que Jenócrates habría asimilado a esta divinidad inferior, de la misma manera que el Uno que gobierna los cielos podría ser una proyección cosmológica del Uno como principio, sin identificarse propiamente con este[271]. Algunos autores han intentado ver ya en Jenócrates la teoría, que tendrá mucho predicamento en el platonismo medio, según la cual las ideas número están contenidas en el intelecto divino, pero la mayoría de los estudios niegan que podamos extraer tales conclusiones a la vista de los testimonios que poseemos[272]. Al igual que Platón, consideraba divinos los planetas, el Sol, la Luna y las estrellas fijas (cf. Cicerón *De natura*

270. Los especialistas han subrayado la semejanza de este principio denominado intelecto con el dios de Aristóteles, a pesar de las diferencias que hay entre ambos, dado el papel más productivo que Jenócrates probablemente le otorgaba. Cf., p. ej., Dillon (2003) p. 107. A su juicio, el principio de Jenócrates funde la teoría platónica del Bien con el Demiurgo del *Timeo* y su paradigma ideal de la creación.

271. Cf. I. Parente (1974) p. 963. Una crítica del testimonio de Aecio puede verse en Dillon (2003) p. 102 ss. A juicio de Dillon (p. 103), el Alma del Mundo no era, para Jenócrates, la Díada principio, sino un producto derivado de la Mónada y la Díada. Teniendo en cuenta otros testimonios, según el esquema metafísico de Jenócrates, tendríamos un primer principio concebido, efectivamente, como Mónada-Intelecto, un principio material femenino como Díada Indefinida, y un Alma del Mundo surgida del intelecto como la «depositaria de las formas», que las proyecta en el universo físico (cf. p. 107).

272. Cf. I. Parente (1974) p. 963. Cf., no obstante, Dillon (2003) pp. 120-121.

deorum I 13, 34). Los testimonios[273] le atribuyen la consideración del éter como un quinto elemento, que, a juzgar por la *Epínomis* (cf. 981c), debía ser ya considerado como tal en la Academia. Pero, para Jenócrates, los cuerpos celestes estaban compuestos de fuego y otros elementos, por lo que el éter no tiene todavía en él la trascendencia cosmológica que habrá de adquirir en Aristóteles. Además, tenía una teoría sobre los *démones*, que habían aparecido en Platón (cf. *Banq.* 202d-e) como entidades intermedias entre los hombres y los dioses, pero Jenócrates los explicaba matemáticamente, según el testimonio de Plutarco (cf. *De defectu oraculorum* 416c), considerándolos en términos de triángulos isósceles, frente a los triángulos equiláteros, propios de la naturaleza divina, y los escalenos de la naturaleza humana. Jenócrates distinguía *démones* buenos y malos, tal vez para poder atribuir a estos últimos la responsabilidad de los aspectos más desagradables que formaban parte de la superstición y la religiosidad griega. Aunque algunos han visto en los *démones* de Jenócrates almas desencarnadas, la mayoría los han considerado seres intermedios, tal vez insertados en un espacio cosmológico también intermedio, de carácter sublunar, entre los dioses astrales y la tierra.

En el ámbito de la ética, Jenócrates parece haber escrito mucho, aunque queda de ello muy poca información. Sexto Empírico le atribuye (cf. *Adversus mathematicos* XI 4) la afirmación de que «todo es bueno o malo o ni bueno ni malo», lo cual parece ser un eco de la teoría platónica recogida en el *Eutidemo* de que solo el saber constituye un bien y, a la vez, es un anticipo de la doctrina estoica de los indiferentes[274]. Sin embargo, aunque Cicerón lo incluye entre quienes consideran, como los estoicos, que «el sabio siempre es feliz», no deja de reconocer la importancia que tenían para él ciertas cosas «indiferentes» como la salud u otros bienes externos (cf. *De finibus* IV 18): como ocurre en Aristóteles, su idea de la superioridad de la virtud sobre todas las demás cosas no le llevaba a identificar «el bien soberano con la sola virtud». Según Clemente (cf. II 22.133), Jenócrates definió la felicidad como «la posesión de la virtud que nos es propia y de la facultad que conduce a ella». En la explicación que da Clemente de esta fórmula, parece, desde luego, que la virtud es el fundamento ético imprescindible de la felicidad y que esta está basada en la excelencia de la naturaleza humana, aunque

273. Cf. frags. 264-266 I. Parente.

274. Cf. Guthrie (1992) p. 500. El problema es que no sabemos qué era lo indiferente para Jenócrates, ya que probablemente lo que para él eran bienes o males, para los estoicos, entraban en la categoría de lo indiferente. Cf. Dillon (2003) p. 142.

se reconoce igualmente el carácter indispensable que tienen la salud del cuerpo y los bienes externos.

A la muerte de Jenócrates en el año 314 ó 313 a.C. le sucedió Polemón con quien la Academia se dedicará predominantemente al cultivo de la ética, como corresponde al espíritu filosófico de la época helenística. Según Diógenes Laercio (cf. IV 18), Polemón afirmaba que había que «ejercitarse en los asuntos de la vida y no en la práctica de la dialéctica», lo cual es indicativo de que la Academia estaba apartándose del espíritu platónico. Polemón parece haber sostenido el ideal de la vida conforme con la naturaleza, con cuya doctrina habría ejercido una gran influencia sobre Zenón de Citio, «que asistía asiduamente» a sus enseñanzas (cf. Cicerón *Académicos* I 34-35). A Polemón le sucedió Crates en torno al 270 a.C., que fue el último escolarca de la Academia Antigua y estuvo, según la tradición (cf. Dióegenes Laercio IV 21), estrechamente unido a Polemón. Una figura relevante de este tiempo, discípulo de Jenócrates y compañero de Polemón, fue Crántor, que escribió un comentario del *Timeo* en el que defendía, al igual que Jenócrates, que la creación del mundo no debía ser interpretada literalmente como creación en el tiempo, sino como una forma de exponer que el mundo tiene una estructura ontológica «derivada de otra causa y que no es autoengendrado o autosustancial» (cf. Proclo, *in Tim.* II 276 Diehl). Pero después de la dirección de Crates, en torno al 268 a. C., se hizo cargo de la Academia Arcesilao, el cual adoptó posiciones cercanas al escepticismo de Pirrón, que dan lugar al final de la Academia Antigua y significan el comienzo de un nuevo periodo, el de la Academia Nueva, con una transformación que la aleja de la orientación filosófica de su fundador.

Referencias bibliográficas de la parte primera

I. Fuentes. Testimonios y fragmentos. Sofistas

Las citas de los sofistas aparecen en la numeración canónica de sus fragmentos, fijada en la obra de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín ^{6}1966 (= DK). La primera cifra hace referencia al número que corresponde al autor en esta colección y las letras A, B y C, seguidas del número correspondiente al fragmento, indican respectivamente que se trata de un testimonio, una cita textual o una imitación del autor en cuestión. Asimismo hemos tenido en cuenta la edición de M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, 4 vols., Florencia 1949-1967, que amplía la de Diels-Kranz. En castellano pueden consultarse las obras de A. Melero Bellido, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Madrid 1996; A. Piqué Angordans, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona 1985; y J. Solana Dueso, *Los Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, Madrid 2013.

II. Platón

El texto griego de los diálogos que hemos seguido corresponde a la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford 1967 (= 1900-1907). La traducción de los pasajes citados es obra nuestra, salvo que se indique otra cosa. Existen dos traducciones completas de las obras de Platón en castellano: *Platón, Obras Completas,* Madrid ^{2}1974 (editorial Aguilar) y *Platón, Diálogos*, 9 vols., Madrid 1981-1999 (editorial Gredos). Esta última, especialmente recomendable, consta de introducciones a cada diálogo así como de abundantes notas y

una bibliografía actualizada. Hay también ediciones bilingües, con texto griego y traducción al castellano, notas y estudio preliminar de numerosos diálogos, aparecidas en la editorial del Centro de Estudios Constitucionales: *Cartas* (M. Toranzo, Madrid 1970), *Fedro* (L. Gil Fernández, Madrid 1970), *Las Leyes* (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid 1960 y reimpresiones), *Menón* (A. Ruiz de Elvira, Madrid 1970), *La República* (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid 1981), *Político* (A. González Laso, Madrid 1981), *Sofista* (A. Tovar, Madrid 1970). Pueden citarse otras muchas ediciones y traducciones de diálogos, como las de L. Gil, *El Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid 1969; G. R. de Echandía, *Parménides*, Madrid 1990; M. Balasch, *Teeteto*, Barcelona 1990; R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez, *Gorgias*, Madrid 2000; F. Casadesús, *El Sofista*, Madrid 2010, y *Critón, Político*, Madrid 2008; F. García Romero, *El Banquete*, Madrid 2011; O. Martínez García, *Apología, Menón, Crátilo*, Madrid 2014, etc.

III. Bibliografía secundaria

Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge 1963 (= 1902).

Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.) (2006), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006.

Annas, J. (1982), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1982.

Archer-Hind, (1888), *The Timaeus of Plato*, Londres 1888.

Arendt, H. (1968), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York 1968.

Aubenque, P. (1981), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid 1981 (1962).

Baltes, M. (1996), «*Gegonen* (Platon, *Tim*.28b7): Ist die Welt real entstanden oder nicht?» en: K. A. Algra – P. W. van der Horst – D. T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden 1996, pp. 76-96.

—(2000), «Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides, Euthydemos, Lysis*», en: *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum*, ed. T. Robinson – L. Brisson, S. Augustin 2000, pp. 317-323.

—(1997), «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en: M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker,* Aldershot 1997, pp. 3-23.

Bambrough, R. (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge 1967.

Barker, E. (1961), *Greek Political Theory*, Londres – Nueva York 1961 (= 1918).

Benson, H. H. (1990), «The Priority of Definition and the Socratic *Elenchos*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990) p.45 –112.

—(2000), *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Nueva York 2000.

—(2011), «Socratic Method», en: Morrison (2011) p.179-200.

Berti, E. (2002), «L'Idea del bene in relazione alla dialettica», en: Reale – Scolnicov (2002) pp. 307-317.

—(2010), *Sumphilosophein. La vita nell' Academia di Platone*, Roma – Bari 2010.

Bernabé Pajares, A. (1988), «Platone e l´Orfismo», en: Sfameni G. (ed.), *Destino e salvezza,* Cosenza 1988, pp. 37-89.

—(2011), *Platón y el orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*, Madrid 2011.

Bieda, E. E. (2008), «Antifonte sofista: un utilitarismo naturalista», *Méthexis*, XXI (2008) pp. 23-42.

Bobonich, C. (1991), «Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's *Laws*», *Classical Quarterly,* 41 (1991), 365-87; también en: Fine (1999) vol.2 pp. 373-403.

—(2002), *Plato's Utopia Recast*, Oxford 2002.

—(2008), «Plato's Politics», en: Fine (2008) pp. 311-335.

—(ed.) (2010), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge 2010.

—(2011), «Socrates and Eudaimonia», en: Morrison (2011) pp. 293-332.

Bostock, D. (2001), «The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*», en: Wagner (2001) pp. 241-262.

Bossi, B. (2008), *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid 2008.

Brancacci, A. (2011), «La «dottrina riservata» di Protagora (Plat. *Theaet*. 152c7-e1)», *Methexis* 24 (2011) pp. 87-108.

Brandwood, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues,* Cambridge 1990.

—(1992), «Stylometry and Chronology», en: R. Kraut (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge 1992, pp. 90-120.

Bravo, F. (2003), *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin 2003.

Brickhouse, T. C. – Smith, N. D. (1989), *Socrates on Trial*, Oxford – Princeton 1989.

—(1994), *Plato's Socrates*, Oxford 1994.

—(1997), «Socrates and the Unity of Virtues», *The Journal of Ethics* I/4 (1997) pp. 311-324.

—(2004), *Plato and the Trial of Socrates,* Londres 2004.

—(2007), «The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*», en: M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias-Meno, Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum,* S. Augustin 2007, pp. 128-137.

—(2010), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge 2010.

Brisson, L. (1992), *Platon, Timée – Critias*, París 1992.
—(1993), «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón», *Méthexis* 6 (1993) pp. 13-36.
—(1998), «Les Sophistes» en: M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie Grecque*, París 1988, pp. 89-120.
—(1998), «Les traditions platoniciennes et aristotéliciennes», en M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie Grecque*, París 1988, pp. 593-699.
—(2001), «Le Collége de Veille (*nukterinòs súllogos*)», en: Lisi (2001) pp. 161-177.
—(2002), «L'approche traditionelle de Platon par H. F. Cherniss», en: Reale – Scolnicov (2002) pp. 86-97.
Broadie, S. (2003), «The Sophists and Socrates», en: D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 73-97.
Bröcker, W. (1958), «Gorgias gegen Parmenides», *Hermes* 86 (1958) pp. 425-440.
Brown, L. (1998), «How Totalitarian is Plato's Republic», en: E. N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998, pp. 13-27.
Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy*, Glasgow 1960 (= 1914).
—(1916), «La doctrina socrática del alma» en: J. Burnet – A. E. Taylor, *Varia Socratica*, trad. de A. Gómez Robledo, México 1990 (= Oxford 1916).
—(1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1982 (= 1924).
Calabi, F. (1998), «La nobile menzogna», en: M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, Napoles 1998, pp. 445-457.
Calonge Ruiz, J. (1983), *Gorgias*, trad., introducción y notas en: *Platón, Diálogos II,* Madrid 1983.
Calvo Martínez, T. (1986), *De los sofistas a Platón: política y pensamiento,* Madrid 1986.
—(1994), *Aristóteles, Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.
—(1997), «Sócrates», en: C. García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid 1997, pp. 113-129.
—(2007), «De Parménides a Gorgias: el mundo verdadero como fábula», en: L. Sáez – J. de la Higuera – J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, Madrid 2007, pp. 159-188.
—(2008), «La religiosité de Socrate chez Xénophon», en: M. Narcy – A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate*, París 2008, pp. 49-64.
Calvo Martínez, J. L. (1988), «Los sofistas», en: J. A. López Férez (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid 1988, pp. 598-612.
(1998), «Platon», en: M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie Grecque*, París 1998, pp. 185-299.
Casertano, G. (1995), «L'ambigua realtà del discorso nel *Peri tou me tû ontos* di Gorgia», *Philosophica* 5 (1995) pp. 3-18.

Cassin, B. (ed.) (1986), *Positions de la sophistique*, París 1986.
—(1985), «Gorgias critique de Parménide», en: L. Montoneri – F. Romano (1986) pp. 299-309.
—(2000), «Sofística», en: *El saber griego*, Madrid 2000, pp. 744-757.
Cassirer, E. (1974), *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, trad. de W. Roces, México 1974 (original: Berlín 1906).
Cherniss, H. (1957), «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *American Journal of Philology* 78/3 (1957) pp. 225-266.
—(1972), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York 1972.
—(1993), *El enigma de la primera Academia,* México 1993 (original: Berkeley 1945, 1962).
Classen, C. J. (1959), «The Study of Language amongst Socrates» Contemporaries», *Proceedings of the African Classical Associations* (1959) pp. 33-49; también incluido en: Classen (1976) pp. 215-247.
—(ed.) (1976), *Sophistik*, Darmstadt 1976.
Cornford, F. M. (1937), *Plato's Cosmology*, Londres 1937.
—(1968), *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N. L. Cordero – M. L. Ligatto, Buenos Aires 1968.
—(1972), *The Republic of Plato*, Oxford 1972 (= 1941).
—(1989), *Platón y Parménides*, trad. de V. Bozal, Madrid 1989 (original: Londres 1939).
Cross, R. C. – Woozley, A. Z. (ed.) (1979), *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres 1979.
Crossman, R. H. S. (1937), *Plato Today*, Londres 1937.
De Vogel, C. (1990), *Ripensando Platone e il Platonismo*, Milán 1990.
Decleva Caizzi, F. (1986), «Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon», *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91 (1986) pp. 291-310.
Decleva Caizzi, F. – Bastianni, G. (1989), *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, ed. M. S. Funghi, Florencia 1989, vol. I, 173-236, esp.176-222.
—(2006), «Protagoras and Antiphon», en: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 2006, pp. 311-331.
Deveraux, D. T. (2003), «Separation and Immanence in Plato´s Theory of Forms», en: Fine (2003) vol. 1 pp. 192-246.
Diels, H. – Kranz, W. (1966), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín [6]1966.
Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: a study of the Old Academy (347-274 B. C.),* Oxford 2003.
Dodds, E. R. (1980), *Los Griegos y lo irracional*, trad. de M. Araujo, Madrid 1980.
—(1990), *Plato, Gorgias*, *a revised text with introduction and commentary*, Oxford 1990 (= 1959).

Döring, K. (1987), «Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates», Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 14 (1987) pp. 75-94.

Dorion, L. A. (2006), «Xenophon's Socrates», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 93-109.

—(2011) «The Rise and Fall of the Socratic Problem», en: Morrison (2011) pp. 1-23.

Dupréel, E. (1948), *Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias,* Neuchatel 1948.

Durán, M. Á. (1992), *«Filebo»,* introd., trad. y notas, en: *Platón, Diálogos* vol. VI, Madrid 1992.

Eggers Lan, C. – Porratti, A. – Santa Cruz, M. I. – Cordero, N. L. (1986), *Los filósofos presocráticos*, introd., trad. y notas, vol. III, Madrid 1986.

—(1993), *El Fedón de Platón*, Buenos Aires 1993.

Ferber, R. (1989), *Platos Idee des Guten*, S. Augustin 1989.

—(1991), *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben*, S. Augustin 1991.

—(2003), «L'idea del Bene è o non è trascendente? Ancora su *epékeina tês ousías*», en: M. Bonazzi – F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica, Studi di filosofia antica*, Milán 2003, pp. 127-149.

Ferrari, F. (2003), «L´idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale», en: M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, Nápoles 2003, pp. 287-325.

Field, G. C. (1930), *Plato and his Contemporaries*, Londres 1930.

Fine, G. (ed.) (2003), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*; *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul,* Oxford 2003 (= 1999).

—(2003), «Knowledge and Belief in *Republic* 5-7», en: Fine (2003) vol. 1 pp. 215-246.

—(ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008.

Finley, J. N.(1974), *The Written and Unwritten Doctrine*s, Londres 1974.

Fränkel, H. (1993), *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid 1993 (original: Munich 1962).

Frede, D. (2001), «The Final Proof of the Inmortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a», en: Wagner (2001) pp. 281-296.

Friedländer, P. (1973), *Plato. An introduction*, Princeton 1973; versión española, *Platón, verdad del ser y realidad de vida*, trad. de S. González Escudero, Madrid 1989.

—(1964), *The Dialogues. First Period*, Londres 1964.

—(1969), *The Dialogues. Second and Third Periods*, Londres 1969.

Fronterrotta, F. (2012), «Plato's Pyschology in *Republic* IV and X: How Many Parts of the Soul?» en: Notomi – Brisson (2013) pp. 168-178.

Fujisawa, N. (1974), «Échein, metéchein and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms», *Phrónesis* XIX (1974) pp. 30-58.

Furley, D. J. (1981), «Antiphon´s Case against Justice», en: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981, pp. 80-91.

Gagarin, M. (2002), *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin (Texas) 2002.

Gaiser, K. (1992), *La metafisica della storia in Platone*, Milán 1992.

García Gual, C. (1980), *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid 1980.

—(1981), *Platón, Protágoras,* trad., introducción y notas, en: Platón, *Diálogos I*, Madrid 1981.

—(1988), «Los sofistas y Sócrates», en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética,* Barcelona 1988, pp. 35-79.

Geach, P. T. (1966), «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *The Monist* 50 (1966) pp. 369-382.

Giannantoni, G. (ed.) (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles 1990.

Gigante, M. (1993), *Nomos basileus*, Nápoles 1993 (= 1955).

Gigon, O. (1947), *Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1947.

Gil Fernández, L. (1970), *Platón*, *Fedro*, ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar, Madrid 1970.

Gómez Cardó, P. – Zaragoza, J. (1992), *Platón, Diálogos,* VII, *Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid 1992.

Gomperz, T. (1896-1909), *Los filósofos griegos,* Barcelona 2000.

Gould, J. (1972), *The Development of Plato's Ethics*, Nueva York 1972 (= 1955).

Griswold, L., «Socrates» Political Philosophy», en: Morrison (2011) pp. 333-354.

Grote, G. (1885), «The *Apology*», en: *Plato and the Other Companions of Socrates,* Londres 1885, vol. I, pp. 410-424.

—(1888), *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, 10 vols., Londres 1988.

Guthrie, W. K. C. (1955), «Plato´s Views on the Nature of the Soul», *Entretiens Hardt,* vol. III, Vandeouvres – Ginebra 1955, pp. 2-22.

—(1988), *Historia de la filosofía griega*, vol.III: *Siglo V. Ilustración*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid 1988.

—(1990), *Historia de la filosofía griega,* vol. IV: *Platón, el hombre y sus diálogos, Primera época*, trad. de A. Medina González – A. Vallejo Campos, Madrid 1990.

—(1992), *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón: segunda época y la Academia,* trad. por A. Medina González, Madrid 1992.

Gutiérrez, R. (2003), *Los símiles de la República VI VII de Platón*, Lima 2003.

Hackforth, R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge 1945.

Harte, V. (2008), «Plato's Metaphysics», en: Fine (2008) pp. 191-216.

Hegel, G. W. F. (1977), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, México 1977 (original: 1833).
Heidegger, M. (2000), *Nietzsche*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona 2000 (original: 1961).
Irwin, T. H. (1977), *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
—(2003), «The Theory of Forms», en: Fine (2003) vol. 1 p.143-170.
Isnardi Parente, M. (1974), E. Zeller – R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* a cura di M. Isnardi Parente, Parte II, vol. III, Florencia 1974.
—(1989), *L´eredità di Platone nella» Accademia Antica*, Milán 1989.
—(1993), «Platón y el problema de los ágrapha», *Méthexis,* VI (1993) 73-92.
Jaeger, W. (1971), *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau – W. Roces, México 1971 (= 1957).
—(1982), *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1982 (= 1952).
Janaway, C. (1995), *Images of Excellence,* Oxford 1995.
Kahn, Ch. (1987), «Plato's Theory of Desire», *Review of Metaphysics*, XLI (1987) pp. 77-103.
—(1995), «The Place of the *Statesman* in Plato´s Later Work», en: Rowe (1995) pp. 49-60.
—(1981), «The Origins of Social Contract Theory», en G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their legacy*, Wiesbanden 1981, pp. 92-108.
—(2010), *Platón y el diálogo socrático*, trad. cast. de A. García Mayo y prólogo de B. Bossi, Madrid 2010 (1996).
—(2013), *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge 2013.
Kamtekar, R. (2006), «The Politics of Socrates», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 214-227.
Kant, I. (1993), *Crítica de la Razón Pura*, trad. de P. Ribas, Madrid 1993 (= 1978).
Kennedy, G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Nueva Jersey 1963.
Kerferd, G. B. (1976), «The Doctrine of Thrasymachus in Plato´s *Republic*», en: Classen (1976) pp. 545-563.
—(1981), *The Sophistic Movement,* Cambridge 1981.
—(ed.) (1981a), *The Sohists and Their Legacy,* Wiesbaden 1981.
Kierkegaard, S. (1841), *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, trad. de D. González, Madrid 2000 (original: 1841).
Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford 2006.
Konstan, D. (2011), «Socrates in Aristophanes» *Clouds*» en: Morrison (2011) pp. 75-84.
Krämer, H. (1969), *«Epékeina tês ousías.* Zu Platon Politeia 509b», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LI (1969) pp. 1-30.
—(1994), *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Milán 1994 (= 1982).

Kraut, R. (1984), *Socrates and the State*, Princeton 1984.
—(ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992.
Lafrance, Y. (1995), «Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283c-285c», en: Rowe (1995) p.89-101.
Laks, A. (2001), «In What Sense is the City of the *Laws* a Second Best One?», en: Lisi (2001) pp. 107-114.
Lane, M. (2011), «Reconsidering Socratic Irony», en: Morrison (2011) pp. 239-259.
Lapatin, K. (2006), «Picturing Socrates», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 110-155.
Leibniz, G .W. (1978), *Die philosophischen Schfriten von G. W.Leibniz*, ed. C. J. Gerhardt, vol. III, Berlín 1978.
Lesky, A. (1985), *Historia de la literatura griega*, trad. de J. M. Diaz – B. Romero, Madrid 1985 (1969).
Lisi, F. (1992), *Platón, Timeo*, trad., introd. y notas, en: *Platón, Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias,* Madrid 1992.
—(1999), *Platón, Diálogos, Leyes*, vol. VIII-IX, Madrid 1999.
—(ed.), (2001), *Plato's Laws and its Historical Significance,* S. Augustin 2002.
—(ed.) (2007), *The Ascent to the Good,* S. Augustin 2007.
Lledó Íñigo, E. (1986), *Platón, Fedro*, trad., introd. y notas, en: *Platón, Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid 1986.
Lorenz, H. (2004), «Desire and Reason in Plato's *Republic*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) pp. 83-116.
—(2008), «Plato on the Soul», en: Fine (2008) pp. 243-266.
Luria, S. (1976), «Antiphon der Sophist», en: Classen (1976) pp. 537-542.
Lutoslawski, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato´s Logic*, Londres 1897.
Magalhâes Vilhena, V. (1952), *Socrate et la lègend platonicienne*, París 1952.
Marcos, G. E. (1995), *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Buenos Aires 1995.
—(2011), *Gorgias, Encomio de Helena*, introd. y notas, Buenos Aires 2011.
Marrou, H. I. (1970), *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires 1970 (= 1948).
McPherran, M. L. (2005), «Introducing a New God: Socrates and His Daimonion», en: P. Destree – N. D. Smith (eds.), *Socrates» Divine Sign. Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, *Apeiron* 38 (2005) p. 13–30.
—(2011), «Socratic Religion», en: Morrison (2011) pp. 111-136.
Mejer, J. (1976), «New Fragment of Protagoras», en: Classen (1976) pp. 306-311.
Melero Bellido, A. 1996, *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid 1996.

Migliori, M., (2007), «La prova dell´inmortalità dell´anima *Rep.* 608c-612c», en: M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, Nápoles 2007, 199-275.

—(2013), *Il Disordine Ordinato, La Filosofia Dialettica di Platone,* vol. II: *Dall» anima alla prasi etica e politica,* Brescia 2013.

Miller, F. (1999), «Plato on the Parts of the Soul», en: J. Van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism,* Washington 1999, pp. 84-101.

Momigliano, A. (1971), *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.) 1971.

Mondolfo, R. (1968), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires 1968.

—(1988), *Sócrates*, Buenos Aires [11]1988.

Montoneri, L-Romano, F. (eds.) (1985), *Gorgia e la Sofistica*, Atti del Convegno Internazionale (Lentini-Catania 1983), *Siculorum Gymnasium* XXXVIII (1985).

Montuori, M. (1990), «The Oracle given to Chaerephron on the Wisdom of Socrates. An Invention by Plato», *Kernos,* 3 (1990) pp. 251-259.

Morrison, D. R. (2000), «On the Alleged Historical Reliability of Plato's *Apology*,» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000) pp. 235-265; también incluido en: R. Kamtekar, *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Oxford 2005, pp. 97-126.

—(ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011.

Morrow, G. R. (1960), *Plato's Cretan City*, Princeton 1960.

Mourelatos, A. P. D. (1985), «Gorgias on the Function of Language», en Montoneri –Romano (1986) pp. 607-638.

Naddaf, G. (1992), *L'origine et l'evolution du concept grec de phusis*, Nueva York 1992.

Nails, D. (2002), *The People of Plato: a Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis 2002.

—(2006), «The Trial and Death of Socrates», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 5-20.

—(2014), *Socrates*, en: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2014 (Spring 2014 Edition).

Nehamas, A. (1999), «Socratic Intellectualism», en: *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton 1999, pp. 27-58.

Nestle, W. (1975), *Historia del espíritu griego*, Barcelona 1975 (= 1962).

Nietzsche, F. (1872), *El nacimiento de la tragedia. Escritos preparatorios*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid 1973 (original: 1872).

—(1889), *El crepúsculo de los ídolos,* trad. de Sánchez Pascual, Madrid 1973 (original: 1887).

—(1889), *Fragmentos póstumos*, vol.I, trad., introd. y notas de L. E. de Santiago Guervós, Madrid 2007.

Notomi, N. – Brisson, L. (eds.) (2013), *Dialogues on Plato's Politeia*, *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum,* S. Augustin 2013.

Ober, J. (2011), «Socrates and Democratic Athens», en: Morrison (2011) pp. 138-178.
Olivieri, F. J. (1983), *Eutidemo*, trad., introducción y notas, en: *Platón, Diálogos II,* Madrid 1983.
Ortega y Gasset, J. (1923), *El tema de nuestro tiempo*, en: *Obras completas*, vol. III (1917-1925), Madrid 2012.
Owen, G. E. L. (1965), «The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues», en: R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres 1965.
Patocka, J. (2003), *Socrate*, Introd. de G. Girgenti, trad. de M. Cajthmal, Milán 2003 (= 1991).
Patzer, A. (2010), «Der Xenophontische Sokrates as Dialektiker (Xenophon's Socrates as Dialectician)», en: V. J. Grey (ed.), *Xenophon*, Oxford 2010, pp. 228-256.
Pendrick, G. J. (2002), *Antiphon the Sophist. The Fragments*, Cambridge 2002.
Penner, T., (1977), «The Unity of Virtue», *The Philosophical Review* 82 (1973) pp. 35-68.
—(2011), «Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action», en: Morrison (2011) pp. 260-292.
Piqué Angordans, A. (1985), *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Barcelona 1985.
Popper, K. (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Buenos Aires 1981 (original: 1945).
Prince, S. (2006), «Socrates, Antisthenes and Cynics», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 75-92.
Prior, W. J. (1985), *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Londres 1985.
Pritchard, P. (1995), *Plato's Philosophy of Mathematics*, S. Augustin 1995.
Reale, G. (1995), *Storia della filosofia antica,* vol. II-III, Milán 1995.
—(1995a), *Per una nuova Interpretazione di Platone*, Milán 1995.
—(2001), *Platón, En busca de la sabiduría secreta,* Madrid 2001.
—(2013), *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milán 2013 (= 2000).
—(2015), *Platone, dialoghi socratici,* Milán 2015.
Reale, G. – Scolnicov, S. (2002), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good,* S. Augustin 2002.
Repellini, F. F. (2003), «La linea e la caverna», en: M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, Nápoles 2003, pp. 355-403.
Ritter, C. (1896), *Platos Gesetze,* Leipzig 1896.
Robin, L. (1963), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d´après Aristote*, París 1963 (= 1908).
Robinson, T. (1970), *Plato's Phsychology*, Toronto 1970.
Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic,* Oxford [2]1953.
—(1971), «Plato's Separation of Reason and Desire», *Phronesis* 16 (1971) pp. 38-48.
Rodríguez Adrados, F. (1980), *La democracia ateniense*, Madrid 1980.

Romilly, J. de. (1973), «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *Journal of Hellenic Studies*, 93 (1973) pp. 155-162.

—(1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece,* Harvard 1975.

—(1997), *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona 1997 (= 1988).

Ross, W. D. (1981), *Aristotle´s Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary 2 vols., Oxford 1981 (= 1924).

—(1989), *La Teoría de las Ideas de Platón*, trad. de J. L. Díez Arias, Madrid 1989 (original: 1951).

Rowe, C. J. (1979), «The Proof from Relatives in the *Peri Ideôn:* Further Reconsideration», *Phrónesis* 24 (1979) pp. 270-281.

—(ed.), (1995), *Reading the Statesman, Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, S. Augustin, 1995.

—(2006), «Socrates in Plato's Dialogues», en: Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 159-170.

—(2010), «The Relationship of the *Laws* to Other Dialogues: A Proposal», en: Bobonich (2010) pp. 29-50.

—(2011), «Self-Examination», en: Morrison (2011) pp. 201-214.

Ryle, G., (1966), *Plato's Progress*, Cambridge 1966.

Santa Cruz, M. I. (1988), *Platón, Parménides y Político*, en *Platón, Diálogos,* vol.V, Madrid 1988.

Santa Cruz, M. I. – Cordero, N. L. (1986), «Leucipo y Demócrito», en: *Los filósofos presocráticos,* ed. C. Eggers Lan, Madrid, 1980, vol.III, pp. 139-422.

Santas, G. (2003), «The Form of the Good in Plato's *Republic* (1980)», en: Fine (2003) vol. 1 pp. 247-274.

Sassi, M. M. (2015), *Indagine su Socrate, persona, filosofo, citadino,* Turín 2015.

Saunders, T. J. (1978), «Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44 DK)», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78 (1977-1978) pp. 215-236.

—(1992), «Plato's Later Political Thought», en: Kraut (1992) pp. 464-492.

Schleiermacher, F. (1817), *Platos Werke von F. Schleiermacher,* Berlín 1817.

—(1818), «Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen,» *Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussichen Akademie aus den Jahren 1814-1815*, Berlín 1818, pp. 51-68.

Schofield, M. (2006), *Plato*, *Political Philosophy*, Oxford 2006.

Schuhl, P. M. (1956), *La Obra de Platón*, trad. por A. Albajar, Buenos Aires 1956.

Segal, C. P. (1962), «Gorgias and the Psychology of the Logos», *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962) pp. 99-155.

Segvic, H. (2000), «No One Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2000) p.1-45.

Shields, C. (2001), «Simple Souls», en: Wagner (2001) pp. 136-156.
Shorey, P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903.
—(1933), *What Plato Said*, Chicago 1978 (= 1933).
Smith, N. D. (2001), «Plato's Analogy of Soul and State» (1999), en: Wagner (2001) pp. 115-135.
Solana Dueso, J. (1996), *Los sofistas, testimonios y fragmentos*, Barcelona 1996.
—(1997), «Sofistas», en: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid 1997, pp. 89-112.
—(1998), «Trasímaco: el conflicto entre las normas y los hechos», *Convivium* 2ª Serie nº 11 (1998) pp. 1-12.
—(2013), *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid 2013.
Stalley, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford 1983.
Strauss, L. (2006), *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Buenos Aires 2006 (original: 1964).
Strycker, E. de, - Slings, S. R. (1994), *Plato's Apology of Socrates*, *A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary,* Nueva York 1994.
Szlezák, T. A. (1992), *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán 1992 (original: 1985).
—(1997), *Leer a Platón*, trad. de J. L. García Rúa, Madrid 1997 (original: 1991).
—(2003), *La Repubblica di Platone, I libri centrali,* trad. de C. Danani, Brescia 2003.
Tarán, L. (1971), «The Creation Myth in Plato's Timaeus», en: J. P. Anton – G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Nueva York ²1971, pp. 372-407.
Taylor, A. E. (1911), *Varia Socratica,* Oxford 1911.
—(1926), *Plato, The Man and his Work,* Londres 1978 (= 1926).
—(1928), *A Commentary of Plato's Timaeus*, Nueva York – Londres 1987 (= 1928).
—(1969), *El Pensamiento de Sócrates*, trad. de M. Hernández Barroso, México 1969 (original: 1932).
Taylor, C. C. W. (1999), «Plato's Totalitarism» (1986), en: Fine (2003) vol. 2 pp. 280-296.
Tigerstedt, E. N. (1973), *Interpreting Plato*, Estocolmo 1973.
Tordesillas, A. (1999), «Eikós y kairós en la defensa de Palamedes», *Praxis Filosófica*, 8/9 (1999) 113-134.
—(2009), «Platâo, «Protágoras e o homem-medida», *Dissertatio* 29 (2009) pp. 11-42.
Tovar, A. (1999), *Vida de Sócrates*, Madrid 1999 (= 1966).
Trabattoni, F. (2003), «Il sapere del filosofo», en: M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, Nápoles 2003, pp. 151-186.
Untersteiner, M. (1949-1967), *Sofisti, testimonianze e frammenti*, 4 vols., Florencia 1949-1967.
—(1996), *I sofisti*, Milán 1996 (= 1948).
Vallejo Campos, A. (1988), *Teeteto*, trad., introducción y notas, en: *Platón, Diálogos V,* Madrid 1988.

—(1993), *Mito y persuasión en Platón,* Sevilla 1993.
—(1995), «Los jardines de Adonis. Una nueva interpretación del platonismo», *Er. Revista de Filosofía* 23 (1995) pp. 218-231.
—(1996), *Platón, el Filósofo de Atenas,* Barcelona 1996.
—(1996a), «*Las Leyes*, el *Timeo* y la teoría del movimiento», *Méthexis* IX (1996) pp. 31-42.
—(1997), «No, it's not a Fiction», en: T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus and the Critias*, *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, S. Augustin 1997, pp. 141-148.
—(2000), «Maieutic, *Epōdē* and Myth in the Socratic Dialogues», en: T. M. Robinson – L. Brisson (eds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*, *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, S. Augustin 2000, pp. 324-336.
—(2001), «*Las Leyes* y la persuasión social», en: Lisi (2001) pp. 41-48.
—(2005), *Aristóteles, Fragmentos*, Madrid 2005.
—(2007), «Myth and Rhetoric in the *Gorgias*», en: M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias-Meno*, *Selected Papers from the seventh Symposium Platonicum*, S. Augustin 2007, p.138-143.
—(2011), «La terapia como política en el pensamiento platónico: de la *Apología* al *Gorgias*», en: L. Sáez Rueda – P. Pérez Espigares – I. Hoyos Sánchez (eds.), *Occidente enfermo*, Munich 2011, pp. 173-188.
—(2015), «Deseos y valores. El intelectualismo Socrático y la tripartición del alma en la *República*», *Revista de Filosofía* 40/2 (2015) pp. 23-43.
—(2016), «Socrates as a Physician of the Soul», en: G. Cornelli (ed.), *Plato's styles and characters*, Berlin 2016, pp. 227-239.
—(2016), «Desire and will in the *Symposium*» en M. Tulli – M. Erler (eds.), *Plato in Symposium*, S. Augustin 2016, pp. 409-417.
Vegetti, M. (1998-2007), *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vols. I-VII, Nápoles 1998-2007.
—(2003), «*Megiston Mathema*. L'idea del Buono e le sue funzione» y «Dialettica», en M. Vegetti, *La Repubblica*, vol. V, Libros VI-VII, Nápoles 2003, pp. 253-286 y 405-433.
—(2011), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma – Bari 2011 (= 1999).
—(2012), *Quince lecciones sobre Platón*, trad. de M. Salazar, Madrid 2012 (original: 2003).
Velásquez, O. (2004), *Platón, Timeo,* Santiago de Chile 2004.
—(2005), *Aristófanes, Nubes*, Santiago de Chile 2005.
Versenyi, L., (1976), «Protagoras» Man-Measure Fragment», en: Classen (1976) pp. 290-297.

—(1961), «The Cretan Plato», *The Review of Metaphysics*, 15/1 (1961) pp. 67-80.

Vigo, A. G. (2012), «Platón y las aporías del conocimiento de sí», en: M. D. Boeri –N. Ooms (eds.), *El espíritu y la letra, Un homenaje a A. Gómez Lobo,* Buenos Aires 2012, pp. 215-247.

—(2014), *Platón, Apología de Sócrates*, Santiago de Chile 2014 (= 1997).

Vlastos, G. (1954), «The Third Man Argument in the *Parmenides*», *Philosophical Review* 63 (1954) pp. 319-349.

—(1965), «Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction», en: R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, pp. 401-419.

—(1981), *Platonic Studies*, Princeton 1981 (= 1973).

—(1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

—(1994), *Socratic Studies*, Cambridge 1994.

—(1995), «The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*», en: *Studies in Greek Philosophy*, Princeton 1995, vol. II, pp. 69-103.

Wagner, E. (ed.) (2001), *Essays on Plato´s Psychology*, Lanham - Oxford 2001.

—(2001a): «Supervenience and the Thesis that the Soul is a Harmonia», en Wagner (2001) p.69-88.

Weller, C. (2001), «Fallacies in the *Phaedo* Again», en: Wagner (2001) pp. 35-49.

Wesoly, M. (1986), «Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste», en: Montoneri – Romano (1986) pp. 311-341.

Williams, B. (2001), «The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*» (1973), en: Wagner (2001) pp. 157-167.

Wittgenstein, L. (1976), *Cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia Guillén, Madrid 1976 (= 1968).

Woodruff, P. (2004), «Antiphons, Sophist and Athenian», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), pp. 323-336.

—(2006), «Socrates among the Sophists», en Ahbel-Rappe – Kamtekar (2006) pp. 36-47.

—(2006a), «Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias», en: A. A. Long (ed.), *The Cambridge companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 2006 (= 1999), pp. 290-310.

Zaragoza, J. (1993), *Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, Ecónomico, Banquete, Apología de Sócrates,* trad., introducción y notas, Madrid 1993.

Parte segunda
Aristóteles y el Liceo

Alejandro G. Vigo

IV
Aristóteles

«Todos los seres humanos desean por naturaleza saber»
(*Met.* I 1, 981a21)

1. Vida y obra

1.1. *Vida*

Las principales fuentes para la biografía de Aristóteles son: la biografía de Diógenes Laercio (siglo II-III d. C.), que nos conservó también el testamento de Aristóteles, considerado unánimemente auténtico (cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* V 1-16); la llamada *Vita Menagiana*, por haber sido publicada en 1663 por Gilles Ménage, la cual procede del biógrafo Hesiquio (siglo V-VI d. C.) y remonta a la misma fuente original que la de Diógenes, esto es, una biografía perdida del siglo III a. C.; y, por último, tres biografías del siglo V, dos escritas en griego, la *Vita Marciana* y la *Vita Vulgata*, y una en latín, la *Vita Latina*, que es traducción de un original griego. Estas últimas tres tienen una misma fuente común, que se ha perdido: la biografía escrita por un tal Ptolomeo, llamado por los árabes «el desconocido» o «el extranjero» (*el-Garib*), quien parece corresponder con la figura de un neoplatónico del siglo IV d. C[1]. Sobre esta base, es posible reconstruir la vida de Aristóteles, al menos en sus estaciones más importantes, de un modo suficientemente seguro.

Aristóteles nació en el año 384/3 a. C. en Estagira, una ciudad libre de Macedonia, al este de la Península Calcídica, que había sido colonizada por griegos de lengua jónica mucho tiempo antes. Su familia era de origen griego. Nicómaco, su padre, fue un médico de gran reputación, allegado a la corte macedónica y amigo

1. Véase Berti (1997b) p. 59.

personal del rey Amintas III, padre de Filipo II, el impulsor de la hegemonía macedónica y padre de Alejandro Magno. Nicómaco habría escrito varios libros sobre medicina y también un tratado de física. La madre de Aristóteles, Festis, procedía de Calcis, en la isla de Eubea, ciudad donde poseía una finca en la que Aristóteles fue a refugiarse poco antes de morir. También Festis había nacido en el seno de una familia de médicos. Bajo el reinado de Arquelao, muerto quince años antes del nacimiento de Aristóteles, la corte macedonia se había trasladado a Pela. Allí tiene que haber residido Nicómaco con su familia, si es cierto que estuvo en estrecho contacto con Amintas y su corte.

Todo indica que la educación de Aristóteles fue excelente, como correspondía al hijo de un médico de la corte real. Parece ser, sin embargo, que Nicómaco murió cuando Aristóteles era aún muy pequeño, ya que el niño fue entregado a la tutela de un tal Próxeno, natural de Atarneo, una ciudad griega del Asia Menor, donde Aristóteles habría vivido algún tiempo. Fue Próxeno justamente quien, a la edad de diecisiete años, lo envió a Atenas, a fin de que completara su educación. Hay quien piensa que Aristóteles habría ingresado en primera instancia a la escuela de Isócrates, lo que explicaría el carácter de sus primeros escritos sobre retórica y también algunos rasgos básicos de su posterior enfoque general de dicha disciplina[2]. La opinión mayoritaria considera, sin embargo, que su destino inmediato fue la Academia de Platón, a la cual habría ingresado en el año 367/6 a. C. En ese momento Platón se encontraba realizando su segundo viaje a Sicilia, de donde regresó casi tres años después, y el joven aspirante fue recibido, al parecer, por Eudoxo, un brillante discípulo de Platón. Su personalidad debió de impactar fuertemente a Aristóteles, a juzgar por el vivo recuerdo que mantuvo de ella hasta la vejez (cf. *EN* X 2, 1172b9-18). Aristóteles permaneció en la Academia nada menos que veinte años, hasta la muerte de Platón, en 347/6 a. C. Su estadía en la Academia coincide, pues, con el período de mayor esplendor de la escuela y con la madurez filosófica de su fundador. La atmósfera de intenso debate crítico y amplio cultivo de la ciencia que respiró por tantos años en el círculo platónico contribuyó decisivamente, sin duda, a la consolidación de su propia personalidad intelectual. En particular, la influencia del propio Platón fue decisiva para la carrera filosófica de Aristóteles, y no solo en los comienzos, sino hasta el final. Desde el Renacimiento, sobre todo, se ha visto habitualmente a Aristóteles como el

2. Cf. Chroust (1973) p. 102 s.

más radical opositor de Platón. Pero, a pesar de los muchos aspectos de distancia crítica, resulta mucho más justo, según lo indica ya Diógenes Laercio (V 1), verlo como su más genuino discípulo[3]. A esta época de permanencia en la Academia remontan las primeras obras de Aristóteles, unas cuantas de ellas compuestas en forma de diálogo, siguiendo el modelo platónico.

El abandono de la Academia, a la muerte de su maestro, parece conectado con el rechazo a la concepción matematizante de la filosofía defendida por Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor al frente de la escuela. Aristóteles partió entonces hacia el Asia Menor. La noticia trasmitida por algunas fuentes según la cual lo habría hecho acompañado de Jenócrates, otro importante discípulo de Platón, ha sido puesta fuertemente en duda en los últimos tiempos[4]. Sea como fuere, se inicia así el período de los «años de viaje» (*Wanderjahre*), según lo denominó el gran aristotelista W. Jaeger, el cual cubrió doce años, hasta el regreso a Atenas en 335/4 a. C. Primeramente Aristóteles se dirigió a Atarneo, la ciudad de su tutor, donde entró en relación con el tirano Hermias, un aliado del rey Filipo II, que contaba a dos ex-académicos entre sus colaboradores: Erasto y Corisco. En agradecimiento por sus servicios, Hermias entregó a ambos la ciudad de Aso, a la cual se trasladaron junto con Aristóteles. Aristóteles impartió allí lecciones, de las que Corisco debía de ser un ferviente seguidor, como lo muestra el hecho de que su nombre es empleado como ejemplo en varios pasajes de diferentes escritos, algunos de los cuales pueden muy bien haber sido utilizados como base para la enseñanza allí impartida (véase, p. ej., *Fís.* IV 11, 219b21; V 3, 227b32; *APo* I 24, 85a24; etc.). Entre los oyentes de las lecciones de Aso parece haberse contado también Teofrasto, que llegó a ser el discípulo más importante de Aristóteles y su sucesor en la escuela fundada posteriormente.

Tras una permanencia de tres años en Aso, Aristóteles se trasladó en 345/4 a. C. a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció hasta 343/2 a. C., cuando el rey Filipo II de Macedonia lo llamó a la sede real de Mieza, cerca de Pela, para que oficiara como preceptor de su hijo Alejandro, que tenía entonces 13 años. Hay quien ve en esta convocatoria un probable resultado de la influencia ejercida sobre el rey Filipo por Hermias, con quien Aristóteles mantenía excelentes relaciones, como lo muestra el hecho de que, tras su muerte a manos de los persas,

3. Reale (1985) p. 15.
4. Berti (1997a) p. 7.

no solo dedicó un poema a su memoria, sino que, además, tomó por esposa a una mujer llamada Pitias, hermana o bien sobrina de Hermias, la cual, al parecer, le dio a Aristóteles una hija, que recibió el mismo nombre que su madre. Sobre la relación de Aristóteles con Alejandro mucho se ha fantaseado ya desde la Antigüedad. Y en la investigación contemporánea hay quien ha visto la existencia misma de una relación como una probable invención de fuentes tardías[5]. Lo cierto es que poco puede saberse en detalle, más allá de que las evidencias sugieren que la relación habría sido, al comienzo, muy estrecha y, posteriormente, muy buena, al menos, durante bastante tiempo. Aristóteles, que en sus obras conservadas indudablemente auténticas nunca menciona a su excepcional discípulo, habría compuesto, según fuentes antiguas, un tratado ahora perdido, titulado *Alejandro o Acerca de las colonias*, y le habría dedicado también un escrito *Acerca del reino*, que tampoco se conserva. En cambio, el breve escrito titulado *Retórica a Alejandro*, conservado en el *corpus* y supuestamente dedicado al joven monarca, es considerado apócrifo y atribuido habitualmente al sofista Anaxímenes de Lámpsaco. Igualmente apócrifo es, según la opinión mayoritaria, el tratado *Acerca del mundo*, conservado en el *corpus*, el cual lleva también la leyenda «*a Alejandro*» como complemento del título.

La tarea a cargo de la instrucción del joven concluyó en el año 340 a. C. cuando Alejandro se asoció como regente al trono de su padre Filipo. Todo parece indicar que Aristóteles se dirigió ese mismo año a Estagira, su ciudad natal, que Filipo destruyó primero en 349 a. C., en la guerra de Olinto, en la cual derrotó a los atenienses, y reconstruyó después, aparentemente en reconocimiento al propio Aristóteles, que así se lo habría solicitado. Por esta época Aristóteles perdió a su esposa y más tarde se unió a una mujer llamada Herpilis, que había sido antes su sirviente. De ella tuvo su hijo varón, al que dio el nombre del abuelo: Nicómaco. La vuelta a Atenas se produjo recién en 335/4 a. C., cuando, tras la destrucción de Tebas en 335, los macedonios lograron quebrar definitivamente la resistencia griega. Para ese entonces Aristóteles tenía ya cincuenta años, y Jenócrates, su antiguo compañero de estudios, ocupaba, desde hacía tres o cuatro años, la dirección de la Academia, como sucesor de Espeusipo. Aunque las fuentes antiguas antes mencionadas pretenden la existencia de una estrecha relación entre ambos filósofos, lo cierto es que Aristóteles no se reincorporó a la Academia. Por el contrario, dio inicio a su propia escuela, el Liceo, así llamada

5. Cf. Chroust (1973) pp. 125-132.

por funcionar, al parecer, en un gimnasio público consagrado a Apolo Licio. La edificación comprendía un paseo o jardín, muy apto para desarrollar discusiones y exposiciones andando, una costumbre que parece haber sido de la preferencia de Aristóteles. De ahí que la escuela fuera conocida también bajo el nombre de Peripato, pues *perípatos* significa en griego tanto como «paseo». Los miembros de la escuela fueron llamados muy pronto los «peripatéticos». La actividad de Aristóteles en la escuela se desarrolló durante unos doce años, en compañía de sus discípulos y colaboradores más importantes, que la frecuentaban habitualmente.

El Liceo aristotélico no puede considerarse, en su origen, una fundación institucional del tipo de la Academia, en la que Aristóteles había pasado 20 años de su vida, ya que todo indica que no fue el propio Aristóteles –que era un extranjero en Atenas y carecía de derechos plenos como para ser propietario de terrenos– quien logró dar al Liceo un carácter institucional formal, sino, más bien, Teofrasto, su más destacado discípulo y su sucesor a la cabeza de la escuela. Fue en estas condiciones relativamente precarias como Aristóteles comenzó su actividad de enseñanza pública independiente en Atenas. Es muy probable que, de todos modos, la actividad en el Liceo haya tenido desde el comienzo una cierta organización básica, dentro de la cual Aristóteles fue considerado como el primer director de la escuela, cuya sucesión, como se dijo, asumió más tarde Teofrasto (cf. Diógenes Laercio V 2, 36). En tal sentido, Aristóteles era considerado entre sus discípulos como el verdadero fundador de la escuela, aunque esta obtuvo su estatuto formal recién después de su muerte, aparentemente a partir del 322/1 a. C., más precisamente, a partir de 317/316 a. C., cuando Demetrio de Falerón, que parece haber sido amigo y seguidor de Aristóteles, concedió a Teofrasto, extranjero como Aristóteles, un permiso especial para adquirir un terreno en las cercanías del santuario o bien incluso dentro del predio ocupado por el santuario de Apolo, el cual era lo suficientemente grande como para poder dar cabida a paradas militares (cf. Jenofonte, *Helénicas* I 1, 33). A partir de ese momento, la escuela adquirió una organización jurídica comparable a la de la Academia: quien ocupaba la posición de escolarca –en primer lugar, el propio Teofrasto– era el propietario jurídico de la escuela, y podía disponer libremente de las propiedades materiales, los libros, etc.

La característica más distintiva de la escuela, por contraste con las otras escuelas de la época postplatónica, debe verse, probablemente, en su marcada tendencia a una concepción abierta y enciclopédica de la investigación científica, que privilegió fuertemente el cultivo específico de las diferentes áreas del conocimiento, por sobre la conservación de un determinado núcleo doctrinal-sistemá-

tico. En cierta forma, dicho espíritu fue una continuación natural de tendencias presentes ya en el pensamiento del propio Aristóteles, cuyo estilo filosófico e intelectual se caracterizó más por el desarrollo de instrumentos conceptuales específicos, que hicieran justicia al ámbito fenoménico particular abordado en cada caso, y por el acopio de conocimiento pormenorizado, que por el intento de subsumir la diversidad de dichos conocimientos bajo grandes construcciones sistemáticas que respondieran a pretensiones omniabarcantes. Pero, sin duda, también fue decisiva en esto la influencia de Teofrasto, quien se caracterizó por su reticencia frente a la especulación y su orientación marcadamente empirista. En todo caso, durante la primera generación de los seguidores de Aristóteles, con Teofrasto y Eudemo a la cabeza, la escuela logró mantener en buena medida la amplitud característica de la enseñanza y la investigación del maestro, y llevó a cabo un importante acopio de conocimiento y material en diferentes áreas, en particular, en el ámbito del estudio de la naturaleza.

En 323 a. C. se produjo la temprana muerte de Alejandro. Para entonces Aristóteles había desarrollado ya su filosofía política, que, como se suele recordar en este contexto, contiene aspectos claramente contrarios a los intereses macedónicos. En efecto, Aristóteles considera a la Ciudad-Estado o *pólis* como la forma más perfecta de organización social y política, mientras que califica a los reinos que abarcan una nación entera –tales como eran Macedonia, Persia y el imperio de Alejandro– como una forma primitiva de organización, más propia de bárbaros que de griegos (cf. *Pol.* I 2, 1252b19-27)[6]. A ello se agrega probablemente el hecho de que Aristóteles se hallaba, desde bastante tiempo atrás, distanciado de Alejandro, que en el año 327 había mandado a matar a Calístenes, un pariente cercano de Aristóteles (¿su sobrino nieto?), acusándolo de conspiración, por haberse negado al gesto ritual de la genuflexión. Todo esto no bastó, sin embargo, para asegurar la posición de Aristóteles en Atenas, donde los resentimientos anti-macedonios podían expresarse ahora libremente. Esos resentimientos tienen que haber sido tanto mayores en el caso de un intelectual de gran reputación, que no solo había mantenido estrechísimos lazos con la corte de Filipo y un aliado suyo tan cercano como Hermias, sino que incluso había participado en la educación del monarca prematuramente muerto. Justamente la vieja relación con Hermias proporcionó la excusa que buscaban quienes querían tomarse una revancha

6. Véase Berti (1997a) p. 9.

en la figura de un macedonio famoso. Alegando que en el poema dedicado a la memoria de Hermias –que es, en realidad, un *Himno a la virtud*, cuyo texto se conserva (cf. Diógenes Laercio V 7)– la figura de este era ensalzada más allá de lo que convenía a un mortal y asimilada así injustamente a la de una divinidad, se inició contra Aristóteles un proceso por impiedad (*asébeia*), tal como se había hecho con Sócrates más de setenta años antes.

A diferencia de Sócrates, un ateniense cuya fama era la de haber salido muy rara vez fuera de los muros de su ciudad, el extranjero Aristóteles abandonó entonces Atenas de modo definitivo. Y, si hay que dar crédito a lo que informa alguna fuente, habría incluso justificado esa decisión diciendo que no permitiría que los atenienses cometieran un segundo crimen contra la filosofía (cf. Eliano, *Varia historia* III 36), en directa referencia al caso de Sócrates. Aristóteles se retiró entonces a la que había sido la antigua casa de su madre en la isla de Eubea. Aproximadamente un año después, en 322/1 a. C., el filósofo muere, al parecer, de una enfermedad intestinal o gástrica, a los 62 años. En su testamento (cf. Diógenes Laercio V 12-16) designó como su heredero a Nicanor, hijo de su antiguo tutor Próxeno, a quien probablemente había adoptado. Encargó el cuidado de sus dos hijos a Teofrasto, su discípulo y sucesor al mando del Liceo, con el expreso pedido de dar a la hija Pitias en matrimonio a Nicanor, cuando esta alcanzara la edad adecuada, o bien tomarla él mismo como esposa, si Nicanor se viese impedido. Entre otras cosas, ordenó, además, la liberación de sus esclavos, y mandó erigir en Estagira sendas estatuas para Zeus y Atenea.

1.2. *Obra*

El catálogo de las obras de Aristóteles conservado por Diógenes Laercio (V 21-27) contiene 146 títulos, y no incluye dos obras extensas y tan importantes como la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*. Diógenes estima la cifra total de las líneas escritas por Aristóteles en 445.270, cifra que, sin incluir las dos obras mencionadas, correspondería a un total aproximado de 45 volúmenes de unas 300 páginas cada uno, un total del cual se conserva, a lo sumo, una cuarta parte[7]. Contamos con tres catálogos antiguos –conservados, respectivamente, por Dió-

7. Cf. Höffe (1996) p. 22. Barnes calcula, por su parte, aproximadamente la mitad de dicho total, unas 6000 páginas. Véase Barnes (1995) p. 9.

genes Laercio, Hesiquio y el filósofo Ptolomeo– que presentan una lista de los títulos de las obras de Aristóteles[8]. Esto permite hacerse una idea de la naturaleza y, a veces, de la temática de parte de las obras que no han sido conservadas.

Las obras de Aristóteles suelen dividirse en tres grupos. El primero comprende los escritos llamados «exotéricos» (*exō* = «afuera») o también «encíclicos» (*enkyklíos* = «que está en circulación», «accesible al público en general»), por estar destinados a la difusión del pensamiento filosófico hacia el exterior del círculo especializado de la escuela. Se trata de escritos cuya forma literaria está en consonancia con dicha finalidad y resulta, por lo mismo, más cuidada que la de los tratados de naturaleza técnica. Lamentablemente, casi la totalidad de estos escritos se perdió ya en la Antigüedad tardía. Hoy se conservan tan solo fragmentos, que en algunos casos han permitido una reconstrucción parcial de la correspondiente obra[9]. A este grupo pertenecen el *Protréptico*, un escrito de exhortación a la filosofía que ha podido ser reconstruido parcialmente, y una serie de diálogos que por su estilo y, a veces, incluso por su temática siguen el modelo platónico, tales como, por ejemplo: *Grilo o Acerca de la retórica*, *Simposio*, *Sofista*, *Eudemo o Acerca del alma*, *Erótico*, *Político, Acerca de los poetas*, *Acerca de la filosofía*, *Acerca de la justicia.*

El segundo grupo corresponde a recopilaciones de material de investigación de diferente tipo y amplitud: opiniones de filósofos precedentes; materiales para el estudio de la naturaleza, especialmente de zoología; dichos y refranes; etc. A este grupo pertenece el escrito titulado *Constitución de los atenienses*, que formaba parte de una colección de 158 constituciones realizada por Aristóteles junto con colaboradores de la escuela.

Por último, el tercer grupo de escritos comprende los tratados de tipo técnico (*pragmatéiai*), también llamados escritos «esotéricos» (*esō* = «adentro»), por estar destinados al uso en el círculo especializado de la escuela. A este grupo pertenecen las obras conservadas, que en su gran mayoría son compilaciones de materiales empleados como base para la actividad docente. Esto se refleja en la textura de los escritos, que, probablemente con la sola excepción del caso de la *Historia de los animales*, no son tanto textos para ser leídos cuanto, más bien, apuntes para apoyar la exposición oral del propio autor. Esta circunstancia explica algunas de las características más salientes de los textos aristotélicos, que tanto contribuyen

8. Véase Rose (1886) pp. 3-22.

9. Una traducción española, ampliamente anotada, de los fragmentos de las obras perdidas de Aristóteles se encuentra en Vallejo Campos (2005).

a dificultar su comprensión, como, por ejemplo, su carácter marcadamente sintético, a menudo casi telegráfico y muy frecuentemente elíptico.

Los escritos técnicos conservados, que configuran la parte sustancial de lo que hoy se conoce como el *corpus* aristotélico, hacen un total de 47, entre los cuales se cuentan, sin embargo, algunos considerados actualmente como inauténticos y otros de autoría dudosa. Dentro del conjunto del *corpus* los escritos están dispuestos en una secuencia que responde a criterios de organización sistemáticos y, a la vez, didácticos. Todo indica que dicha organización remonta no al propio Aristóteles, sino a los primeros editores de sus obras. Más concretamente, todo parece indicar que el primer organizador y editor de los escritos fue Andrónico de Rodas (s. I a. C.), un filósofo y erudito radicado en Roma, que, según una noticia que remonta al geógrafo Estrabón (cf. *Geografía* XIII 1, 54), habría quedado a cargo de los escritos, después de que Sila los hiciera trasladar a Roma, tras la ocupación de Atenas por los romanos en el 84 a. C[10]. No puede descartarse de plano, sin embargo, que los criterios que presiden la ordenación de los escritos remonten, al menos parcialmente, a los discípulos directos de Aristóteles en el Peripato. No contamos, lamentablemente, con criterios suficientemente seguros que permitan un ordenamiento cronológico detallado de los escritos conservados en el *corpus*. El carácter mismo de los escritos, que en su mayoría tienen la forma de apuntes y papeles de trabajo, dificulta enormemente el establecimiento de dichos criterios. Sin embargo, desde los trabajos pioneros de W. Jaeger[11], y más allá de los muchos puntos de detalle sujetos a controversia, la investigación especializada ha logrado establecer, cuando menos, algunos hechos específicos concernientes a la datación absoluta de ciertos escritos como así también ciertos lineamientos generales concernientes a la distribución relativa de parte de las obras fundamentales, correlacionando tentativamente la fecha de su composición con las etapas más importantes de la vida del autor[12]. En todo caso, y sin negar la presencia de una evolución claramente observable en muchos aspectos del pensamiento de Aristóteles, las consideraciones de tipo cronológico no proveen, contra lo que el propio Jaeger pretendió establecer, una clave decisiva para la correcta interpretación filosófica de los escritos aristotélicos.

10. Para la historia de la conservación y el traslado de los escritos aristotélicos a Roma, véase el buen resumen en Düring (1990) pp. 70-80.

11. Véase Jaeger (1923).

12. Para una síntesis, véase Düring (1990) pp. 81-93.

El primer grupo de escritos contenidos en el *corpus* comprende los tratados de lógica y lleva el título general de *Organon*, debido, según piensan algunos, a miembros de la escuela peripatética que estaban familiarizados con la filosofía estoica (¿Alejandro de Afrodisia?) o bien, como piensan otros, al propio Andrónico de Rodas. En todo caso, dicho título genérico refleja la convicción –seguramente tardía y derivada de un debate que podría remontar al estoico Posidonio (s. II a. C.)– según la cual Aristóteles habría concebido a la lógica como una herramienta o un instrumento del saber científico-filosófico, más bien que como una parte sustancial de este. Por cierto, es altamente discutible y probablemente incorrecto que el propio Aristóteles haya asumido una concepción puramente instrumentalista de la lógica. Sea como fuere, las obras contenidas en el *Organon* son: *Categorías*, tratado cuya autenticidad ha sido puesta en duda en tiempos modernos, *Acerca de la interpretación*, *Primeros Analíticos* (2 libros), *Segundos Analíticos* (2 libros), *Tópicos* (8 libros) y *Refutaciones Sofísticas*, escrito que puede considerarse una suerte de apéndice o libro adicional de *Tópicos*.

Sigue a continuación el grupo de los escritos de filosofía de la naturaleza, cuya secuencia es: *Física* (8 libros), *Acerca del cielo* (4 libros), *Acerca de la generación y la corrupción* (2 libros), *Meteorológicas* (4 libros, de los cuales el cuarto es considerado mayoritariamente como apócrifo), y *Acerca del mundo*, un breve tratado que es tenido actualmente de modo casi unánime por inauténtico y que debe ser datado probablemente en el s. I. a. C., pues muestra signos de la influencia del filósofo estoico Posidonio de Apamea. A los escritos de filosofía natural siguen, sin solución de continuidad desde el punto de vista sistemático, los escritos que abordan aspectos de la psico-biología, en el sentido que apunta a los fenómenos psico-físicos característicos de los seres vivos, y de la zoología. Entre los primeros se cuentan *Acerca del alma* (3 libros) y la colección conocida como *Breves Tratados de Historia Natural* (*Parva Naturalia*), que comprende los siguientes escritos: *Acerca del sentido y lo sensible*, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, *Acerca del sueño*, *Acerca de las visiones de los sueños*, *Acerca de la adivinación a través del sueño*, *Acerca de la longitud y la brevedad de la vida*, *Acerca de la vida y la muerte*, y *Acerca de la respiración*. El breve tratado *Acerca del soplo vital* (*De spiritu*), que sigue inmediatamente en el *corpus*, es considerado apócrifo y data probablemente de mediados del s. III a. C. Por su parte, las obras zoológicas son: *Acerca de las partes de los animales* (4 libros), *Acerca del movimiento de los animales*, *Acerca de la marcha de los animales*, y *Acerca de la generación de los animales* (5 libros).

A continuación se encuentra una serie de obras consideradas inauténticas que tratan de diferentes problemas diversos vinculados con la filosofía natural, a saber: *Acerca de los colores*, *Acerca de las cosas audibles*, *Fisionomía*, *Acerca de las plantas*, *Acerca de las cosas sorprendentes que se oye decir*, *Mecánica*, *Problemas físicos*, *Acerca de las líneas indivisibles*, *Acerca de la situación y nombre de los vientos*, y *Acerca de Meliso, Jenófanes y Gorgias*.

Sigue a estos escritos el importantísimo conjunto de tratados conocido bajo el nombre de *Metafísica*, en 14 libros, algunos de los cuales no están libres de sospecha respecto de su autoría. Tal es el caso del libro II, conocido como *Alpha minor*, un texto muy breve y de dudosa autenticidad, cuya autoría es puesta en duda ya en diversas fuentes antiguas y atribuida muchas veces –aunque sobre la base de evidencias escasas y discutibles– a Pasicles de Rodas, sobrino del filósofo peripatético Eudemo[13]. Por su parte, el libro XI, el libro *Kappa* según la denominación griega, de cuya autoría también se duda, es un *collage* de pasajes tomados de los libros II, IV y VI y también de la *Física*. Según una tradición muy difundida desde la Antigüedad, el título *Metafísica* procedería de Andrónico y reflejaría su desconcierto frente al contenido de los tratados agrupados en el libro, a los que, a falta de mejor nombre, habría designado simplemente como *tà metá tà physiká*, que equivale a «las cosas –es decir aquí: los escritos– que vienen después de las cosas físicas». El título que daría posteriormente el nombre a una de las disciplinas filosóficas fundamentales tendría, según esto, un origen meramente bibliotecológico. Sin embargo, esta versión del origen del nombre del tratado ha sido puesta fuertemente en duda en el siglo XX, pues si bien Aristóteles no emplea jamás el término «metafísica» en sus escritos, hay buenas razones para creer que este puede haber surgido en el círculo de la escuela, en tiempos algo posteriores a su fundador, y que tendría, por tanto, relación con el contenido de los tratados, y no con su mera ubicación en el conjunto del *corpus*[14].

El siguiente grupo de escritos contiene los tratados dedicados a la filosofía práctica, un conjunto considerablemente extenso, por cierto, que contiene obras de gran importancia. Hay tres obras dedicadas a la ética: *Ética a Nicómaco* (10 libros), *Gran Ética* (2 libros), así llamada por estar escrita en rollos más grandes y no por ser de mayor extensión, la cual es considerada mayoritariamente como inauténtica,

13. Véase Vuillemin-Diem (1983).

14. Véase Reiner (1954); Reiner (1956). Para una discusión del alcance del título dado a estos escritos, véase Aubenque (1962) p. 28 ss.

y *Ética a Eudemo* (5 libros, aumentados a 8 por medio del agregado de tres libros comunes con la *Ética a Nicómaco*). Junto a estas tres obras está agrupado también un breve tratado *Acerca de las virtudes y los vicios*, que es considerado habitualmente como inauténtico. En este mismo grupo se incluyen las obras dedicadas a la política y la economía. Entre ellas, la más importante es el escrito titulado *Política* (8 libros), que, al menos en las versiones que se han conservado, constituye, tanto desde el punto temático como literario, la continuación de la *Ética a Nicómaco*. Sigue, por último, la obra titulada *Económica* (3 libros, de los cuales el último está conservado solo en versión latina). Esta última obra es considerada apócrifa.

Un último grupo de escritos está conformado por obras que tratan diversos temas del ámbito propio de la filosofía de la actividad técnica o productiva. Aquí se incluye el tratado titulado *Retórica* (3 libros), obra que en importantes aspectos guarda conexión con la temática de los escritos principales del *Organon* y, por otro lado, también con los tratados de ética. A ella se añaden el escrito apócrifo titulado *Retórica a Alejandro*, y finalmente el tratado *Poética* (2 libros, de los cuales solo se conserva el primero).

A estos escritos se añadió en tiempos modernos el tratado *Constitución de los atenienses*, cuyo texto fue recobrado en 1890 gracias al hallazgo por F. G. Kenyon de una versión escrita en papiros egipcios conservados en el Museo Británico.

La primera edición (*editio princeps*) del *corpus* como conjunto es la realizada por Aldo Manucio en Venecia entre 1495 y 1498, que, por supuesto, no reúne aún las condiciones de una edición crítica en el sentido actual. La primera edición crítica del *corpus*, fue realizada en 1831 por I. Bekker para la Academia de Ciencias de Berlín y luego completada con volúmenes adicionales. Aunque la mayoría de los textos contenidos en ella han sido superados desde el punto de vista crítico y reemplazados en el uso por ediciones realizadas posteriormente, la paginación de la edición de Bekker es la que se sigue empleando como base para el método estandarizado de citación de las obras de Aristóteles. Esta edición consta, en total, de cinco volúmenes. Los dos primeros, editados por el propio Bekker, contienen las obras conservadas de Aristóteles. El tercer volumen, editado originalmente por V. Rose en 1870 y reeditado en 1987 en una versión completamente nueva por O. Gigon, contiene la colección de los fragmentos de las obras perdidas. El cuarto volumen, editado en 1836 por C. A. Brandis, contiene los escolios, es decir, los comentarios marginales realizados por lectores antiguos de los escritos aristotélicos. Por último, el quinto volumen, aparecido por primera vez en 1870, contiene el llamado *Index Aristotelicus*, un léxico que contiene

los términos más importantes del lenguaje aristotélico y distingue sus diferentes usos y significados. Este léxico, que constituye hasta el presente un instrumento de trabajo imprescindible para el estudio especializado de Aristóteles, es obra del gran aristotelista alemán H. Bonitz.

Según se ha dicho, para el citado de las obras de Aristóteles se emplea como base la paginación de la edición de Bekker. Esta edición presenta el texto aristotélico dispuesto en dos columnas –convencionalmente designadas por medio de las letras «a» y «b», respectivamente–, cada una de las cuales tiene hasta un máximo de 44 líneas. Para citar un pasaje de una obra de Aristóteles se procede, pues, del siguiente modo. Se indica primero el título de la obra y a continuación, si se desea, el libro, en números romanos, y el capítulo correspondiente, en números arábigos; luego, eventualmente tras una coma, se indica el número correspondiente a la página de la edición de Bekker, seguido de la indicación de la letra correspondiente a la columna, y, de ser necesario, el número de las líneas que comprende el pasaje. Así, la cita completa de un pasaje podría ser, por ejemplo: *Física* I 7, 190a13-17. De un modo más económico puede citarse el mismo pasaje como sigue: *Fís.* 190a13-17.

Puesto que este es el único modo universalmente aceptado para el citado de las obras de Aristóteles, se recomienda a quien esté interesado en un estudio serio de este autor no adquirir ni emplear ediciones y traducciones que no consignen la paginación correspondiente a la edición de Bekker. Las buenas ediciones suelen indicar la numeración correspondiente en los márgenes externos de las páginas. Si bien la sola presencia de la indicación de la paginación de Bekker no garantiza, desde luego, la calidad científica de una edición o traducción, también es cierto que solo ella posibilita su citabilidad y la confrontación con otras ediciones o traducciones diferentes. Por ello, la presencia o ausencia de la indicación de la paginación de Bekker puede considerarse una condición previa e imprescindible, a la hora de evaluar la posibilidad de adquirir o emplear una determinada edición o traducción de un escrito de Aristóteles.

2. Lógica, teoría de la ciencia y dialéctica

Aristóteles no emplea la expresión «lógica» (*logikḗ*) en el sentido que tiene usualmente en la actualidad. Bajo «lógica» se entiende habitualmente una teoría general de la deducción o de la inferencia, es decir, una teoría que tematiza

aquellos principios que gobiernan las inferencias que pueden considerarse válidas[15]. Por cierto, Aristóteles emplea el adjetivo *logikós/logikḗ/logikón* así como el adverbio *logikôs*, derivado de él, en muchos contextos de su obra, pero lo hace con un significado mucho más amplio y variable. En algunos empleos específicos el término designa cierto tipo de argumentación general, de carácter puramente formal-conceptual o bien dialéctico, por oposición a los argumentos específicos de carácter físico y empírico[16]. Pero ni siquiera en estos contextos el significado del término se aproxima demasiado a su empleo actual en sentido técnico. Más aún, cuando se aplica a términos como «demostración» o «silogismo», el adjetivo *logikós* no enfatiza el carácter «lógico» en el sentido actual, sino, más bien, el carácter «formal» o «dialéctico» de dichos modos de demostración o razonamiento, en la medida en que se mueven en un plano de consideración general, alejado de los principios específicos concernientes a la materia en cuestión (véase p. ej. *Fís.* VIII 8, 264a7-8; *GC* I 2, 316a10-11; *GA* II 8, 747b27-30; etc.).

Como se vio (véase arriba IV.1.2), los escritos que, de diferentes modos, parecerían dedicados a lo que hoy se llama lógica fueron clasificados, dentro del *corpus* aristotélico, bajo el título general de *Organon*. Este título apuntaría a una concepción instrumentalista de la disciplina, que no la considera como una parte sustantiva del conocimiento científico ni tampoco como una ciencia particular junto a las demás ciencias dedicadas al estudio de diferentes sectores de la realidad, sino, más bien, como una herramienta o un instrumento al servicio del conocimiento científico en general. Esta caracterización instrumentalista, elaborada, como se dijo, en tiempos posteriores a Aristóteles mismo, responde aparentemente al hecho de que la famosa clasificación aristotélica de las ciencias que distingue entre ciencias productivas, prácticas y teóricas (cf. *Met.* VI 1, 1025b18-1026a23) no parecería dejar lugar para una disciplina como la lógica, que no apunta ni a la producción técnico-artística ni a la acción práctico-moral ni tampoco a la consideración puramente teórica de alguno de los diferentes tipos fundamentales de entidades, a saber: las de carácter físico, las de carácter matemático y las de carácter metafísico.

Como quiera que fuere, dos de las obras contenidas en el *Organon* se ocupan efectivamente de la temática vinculada con la teoría de las formas válidas de

15. Véase Kneale – Kneale (1972) p. 1.

16. Para la oposición entre *logikôs* y *physikôs* aquí aludida, véase Le Blond (1939) pp. 203-209.

inferencia y, en estrecha conexión con ella, también con la teoría de la demostración científica, de modo que abordan temas centrales pertenecientes al campo de lo que modernamente se llama la lógica formal, y también de la teoría de la ciencia. Se trata aquí, sin embargo, de la disciplina que Aristóteles denomina la «analítica» (*analytikḗ*), y no la «lógica». Pese a lo que sugiere la clasificación de las ciencias de *Met.* VI 1, en algún pasaje Aristóteles trata a dicha disciplina incluso como una ciencia, aunque lo hace de modo colateral y sin mayor detenimiento (véase *Ret.* I 4, 1359b10: *hē analytikḕ epistḗmē*). A la analítica dedica Aristóteles el conjunto de las obras conocidas como *Primeros Analíticos* y *Segundos Analíticos*. La primera de ellas está consagrada al tratamiento de las diversas formas de la inferencia silogística, mientras que la segunda aborda el problema de la demostración científica y la teoría de la ciencia, en general. El resto de las obras del *Organon* guarda, en cambio, una conexión más laxa con esta temática nuclear, pues trata o bien de los términos y los enunciados (*Categorías* y *De Interpretatione*, respectivamente), o bien de los modos característicos de la argumentación dialéctica (*Tópicos*), o bien de las formas más usuales de falacias empleadas en la discusión sofística (*Refutaciones Sofísticas*). Aunque el conjunto está muy lejos de proveer lo que sería una sistematización integral de la lógica, en el sentido moderno del término, no menos cierto es que sus diferentes partes guardan, en la concepción aristotélica, una estrecha relación las unas con las otras y forman, así, una cierta totalidad, coherente en sus lineamientos fundamentales y adecuada a los fines perseguidos por Aristóteles.

2.1. *Términos y enunciados*

Es muy discutible la cuestión de cuál sea el objetivo central del tratado titulado *Categorías*, un escrito cuya autenticidad ha sido, por otra parte, objeto de amplia controversia en la investigación especializada contemporánea. En lo que concierne al contenido del tratado, ya desde los trabajos de A. Trendelenburg y H. Bonitz, las opiniones de los intérpretes se han dividido a la hora de determinar si ha de otorgarse al escrito un carácter fundamentalmente lógico-gramatical o más bien ontológico-metafísico[17], una discusión que remonta, en rigor, a los

17. Véase Trendelenburg (1846); Bonitz (1853).

propios comentadores griegos de Aristóteles así como a sus continuadores y críticos en la Antigüedad tardía[18]. Planteada en otros términos, esta polémica se ha reavivado posteriormente, en el marco de la discusión más amplia en torno a la tesis de quienes sostienen la relatividad lingüística de todo sistema conceptual y, por consiguiente, de todo sistema de categorías[19]. En términos más sencillos, puede decirse que la discusión en torno al verdadero alcance del escrito concierne a la cuestión de si Aristóteles provee aquí una clasificación de tipo lógico-gramatical de los tipos fundamentales de términos, a partir de los cuales se forman, por combinación, los enunciados, o bien una clasificación de los correspondientes tipos de entidades, a los que dichos términos refieren.

Ahora bien, hay buenas razones para pensar que una alternativa como esta, planteada de modo excluyente, no permite capturar la especificidad de la concepción aristotélica de las categorías. Por una parte, es manifiesto que Aristóteles se refiere a expresiones lingüísticas, más precisamente a aquellas expresiones consideradas fuera de toda posible composición (*áneu symplokês*), tales como «hombre» y «corre», por oposición a las expresiones compuestas de las cuales las primeras pueden formar parte, tales como «un hombre corre» (cf. *Cat.* 2, 1a16-19). Como muestran los ejemplos, cuando Aristóteles remite a la ausencia o la presencia de composición, se trata claramente de una referencia a la distinción entre los términos simples del lenguaje, correspondientes a las diferentes categorizaciones gramaticales (*vgr*. sustantivo, adjetivo, verbo, etc.), por un lado, y los enunciados compuestos a partir de ellos, por el otro. Que Aristóteles apunta aquí a una consideración de cierto tipo de expresiones, concretamente, los términos, que son las «cosas dichas sin composición» (cf. 1a16-17), y que hay, a lo largo de todo el escrito, un intento clasificatorio que apunta a identificar determinados tipos o clases fundamentales bajo los cuales quedan subsumidas dichas expresiones simples, es cosa que no puede ser puesta razonablemente en duda. En tal sentido, el tratado *Categorías* puede ser leído, tal como lo hizo buena parte de la tradición posterior, como un escrito que versa sobre los términos o, al menos, sobre ciertos tipos de términos, que pueden ser considerados como los componentes materiales a partir de los cuales se forman los enunciados, más específicamente, aquellos enunciados que interesan de modo central a la lógica, a saber: los que son verdaderos o

18. Véase Boeri (1997) pp. 82-85.

19. Para esta controversia en el caso específico de las categorías aristotélicas, véase la discusión en Benveniste (1966) y Vuillemin (1967) pp. 75-81.

falsos y pueden entrar a formar parte de los diversos tipos de inferencias deductivas. Por otra parte, tampoco puede haber serias dudas de que Aristóteles se interesa por la clasificación de los tipos fundamentales de términos, justamente en la medida en que ella puede ser empleada también como hilo conductor para la distinción de los tipos fundamentales de entidades designadas por ellos. En tal sentido, el tratamiento llevado a cabo en *Categorías* pretende tener, además de un alcance lógico-gramatical, también un alcance genuinamente ontológico. Puede decirse incluso que lo más característico del enfoque aristotélico consiste justamente en el intento de situarse en una perspectiva que apunta a la posible convergencia del aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico. Como lo ha formulado G. Patzig, Aristóteles se ocupa fundamentalmente de cosas, y no de palabras, pero lo hace solo en la medida en que es posible referirse a ellas por medio de lo que puede ser dicho de modo significativo[20].

Ahora bien, los términos considerados específicamente en el contexto del tratamiento de *Categorías* corresponden, en rigor, a lo que la tradición escolástica llamó posteriormente «términos categoremáticos», que son aquellos que pueden ocupar el lugar del sujeto y el predicado en un enunciado de la forma «S es P». Estos términos proveen, por así decir, la materia semántica de los enunciados, mientras que hay otra serie de términos, a los cuales dicha tradición denominó «sincategoremáticos», que expresan momentos correspondientes a la forma lógica del enunciado compuesto a partir de los primeros, tales como la cantidad lógica, la cualidad lógica, la conjunción, la disyunción, etc. Ejemplos de estos últimos son términos como «todo», «ninguno», «solo», «algún», «y», «o», etc. El nombre de «*sin*categoremáticos» –en el cual está presente el preverbio griego «*syn*», que significa «con» y no «sin»– alude al hecho de que tales términos –que, tomados por sí mismos, no remiten a cosas o entidades identificables– son *añadidos* a los términos categoremáticos para formar el enunciado, pues ellos mismos no tienen un contenido semántico material propio, sino que solo permiten añadir un cierto valor funcional al contenido semántico de aquellos: así, por ejemplo, «todo», añadido a «hombre», hace que este último término categoremático esté tomado universalmente (*vgr.* «todo hombre»)[21].

En un pasaje de *Categorías* 4, Aristóteles provee una lista completa de los tipos más generales correspondientes a las «cosas dichas sin composición» o, dicho

20. Cf. Patzig (1979) p. 40.
21. Véase Bochenski (1962) pp. 180-182.

de modo más preciso, a aquello que tales «cosas dichas sin composición» en cada caso *significan* (*sēmaínei*). Se trata de la versión más completa de la lista aristotélica de las categorías, a saber: la sustancia (*ousía*), la cantidad (*posón*), la cualidad (*poión*), la relación (*prós ti*), el lugar (*poú*), el tiempo (*poté*), la posición (*keîsthai*), la posesión (*échein*), la acción (*poieîn*) y la pasión (*páschein*) (cf. 1b25-27). Esta lista de diez categorías solo se reitera en un único pasaje más dentro del *corpus* (cf. *Tóp.* I 9, 103b21-23), pues normalmente las categorías de posición y posesión no son mencionadas como tales. A ello se agrega el hecho de que en muchos contextos de su obra Aristóteles opera con una lista aún más reducida, adecuada a los requerimientos propios del contexto explicativo del caso. Así, por ejemplo, en *Física*, una obra en la cual la doctrina de las categorías juega un papel central en conexión con la explicación del movimiento y sus diferentes especies (véase abajo IV.3.1), Aristóteles introduce una lista de cuatro categorías fundamentales: sustancia, cantidad, cualidad y lugar, a las que añade, en un segundo nivel de consideración, la categoría de relación y, en conexión con ella, las de acción y pasión, pero no menciona ni la categoría de tiempo ni las de posición y posesión (cf. *Fís.* III 1, 200b27-32)[22]. Por último, hay que advertir que, por razones que quedarán más claras abajo, las categorías contenidas en la lista deben considerarse como divididas en dos grupos, a saber: por un lado, la sustancia, que es la primera categoría, en tanto remite a objetos subsistentes por sí mismos, y, por otro, las restantes categorías, que se corresponden con los diferentes tipos de entidades que no pueden existir por sí mismas y de modo independiente, sino tan solo como atributos o determinaciones accidentales de los objetos sustanciales.

Ahora bien, la propia denominación técnica de «categorías» remite claramente al plano lógico-lingüístico. En efecto, el término griego *katēgoría* significa en la lengua prefilosófica tanto como la «acusación» o el «cargo» que se levanta en contra de alguien, por oposición a su defensa (*apología*) (cf. p. ej. *Ret.* I 3, 1358b10-11). Este significado básico del término, en su uso propiamente jurídico, enfatiza el aspecto vinculado con la necesidad de encuadrar de cierta manera un hecho, por recurso a lo que hoy se llamaría una determinada «figura jurídica», para poder considerar a dicho hecho como materia de enjuiciamiento formal, lo que implica adoptar una cierta denominación (*epígramma*) y una cierta descrip-

22. Véase Vigo (1995) pp. 106-109, donde se discute también el problema particular de la categoría de tiempo, cuya mención en dos pasajes debe considerarse resultado de una interpolación en el texto.

ción (*perì hò tò epígramma*) del hecho en cuestión[23]. Este aspecto de tipificación clasificatoria juega, sin duda, un papel central en el traslado al uso propiamente filosófico del término, y ello, al menos, en un doble sentido: por una parte, al decir de algo que es de tal o cual índole, lo incluimos en una cierta clase o un cierto tipo de cosas, que ejemplifican la propiedad en cuestión; por otro lado, las diferentes propiedades que pueden predicarse de las cosas se agrupan ellas mismas en clases o tipos más abarcadores. El primer aspecto, que apunta a la función del acto de predicación como tal, vincula predicación y clasificación; el segundo se conecta, más bien, con la consideración temática de los tipos de términos empleados en el acto predicativo. Ambos aspectos juegan un papel relevante en una teoría de las categorías del tipo de la que desarrolla Aristóteles. Según la interpretación más habitual, en su uso propiamente filosófico, el término *kategoría* significaría tanto como «predicado». Ello explicaría muy bien su aplicación al caso de las categorías accidentales, pues es propio de las determinaciones predicarse de los objetos sustanciales, como ocurre, por ejemplo, cuando se dice cosas como «Sócrates es blanco» (cualidad) o «Sócrates es hijo de Sofronisco» (relación). Sin embargo, esto no explica por qué Aristóteles emplea la denominación de «categoría» también para el caso de la sustancia, que correspondería, desde el punto de vista de la predicación, no a la función del predicado, sino, más bien, a la del sujeto. Por ello, Bonitz ha sugerido que Aristóteles toma la expresión en un sentido más amplio, que remite al mero hecho de emplear un término en un determinado contexto designativo, aun cuando no se lo relacione con otro término diferente a través de la predicación. De este modo, la expresión «categoría» cubriría tanto el empleo de un término para designar un objeto, por ejemplo, en calidad de sujeto de un enunciado, como también el empleo de un término en calidad de predicado de dicho enunciado, con referencia a su sujeto[24].

Como quiera que fuere, todas estas consideraciones ponen de manifiesto que el aspecto lógico-gramatical vinculado con la posible clasificación de los términos en ciertos tipos fundamentales juega, de hecho, un papel importante en la concepción aristotélica de las categorías. Pero, por otro lado, tampoco puede haber serias dudas de que Aristóteles espera obtener a partir de este tipo de consideración no solo consecuencias de carácter lógico-gramatical, sino también consecuencias de alcance

23. Cf. *Ret.* I 13, 1373b38-1374a9, donde el término *kategoría* no aparece, pero todo el contexto remite a la praxis jurídica. Véase el comentario en Cope – Sandys (1877) pp. 250-251.
24. Véase Bonitz (1853) pp. 618-623.

ontológico. Así lo muestra el hecho de que, tras introducir la comentada distinción entre expresiones no-compuestas y compuestas, Aristóteles pasa a establecer una distinción entre dos tipos diferentes de *entidades* (*ónta*), y ello, llamativamente, por medio del recurso a un conjunto de criterios que combinan la perspectiva lógico-gramatical y la ontológica. Dichos criterios vienen dados por dos relaciones diferentes, una de alcance lógico-gramatical y otra de alcance ontológico, a saber: la relación «decirse de (un sujeto)», que da expresión a lo que podría llamarse el *criterio de predicabilidad*, y la relación «estar en (un sujeto)», que expresa lo que puede designarse como el *criterio de inherencia*, respectivamente. Sobre esta base, Aristóteles explica que hay, en principio, cuatro tipos diferentes de «cosas existentes», a saber: 1) las que se dicen de un sujeto, pero no están en ningún sujeto; 2) las que están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto; 3) las que se dicen de un sujeto y, además, están en un sujeto, y 4) las que no se dicen de ningún sujeto ni están en un sujeto (cf. *Cat.* 2, 1a20-b9). El caso 1) corresponde a entidades como las designadas por términos como «hombre» o «animal», tomados universalmente, los cuales remiten a una especie o bien un género de objetos sustanciales capaces de existir por sí mismos: «hombre», tomado universalmente, se predica de un cualquier individuo de la especie humana (*vgr.* «Sócrates es hombre»), y «animal», tomado universalmente, se predica de cualquier especie del correspondiente género (*vgr.* «el león es un animal») o bien de cualquier individuo perteneciente a alguna de esas especies (*vgr.* «el caballo de Alejandro Magno es un animal»). Sin embargo, ni lo designado por «hombre» (*vgr.* la forma específica compartida por todos los miembros de la especie humana) ni lo designado por «animal» (*vgr.* la forma genérica compartida por todas las especies animales y, de modo mediato, por todos los individuos pertenecientes a ellas) están en aquello de lo que se predican como si fueran atributos o determinaciones de un sujeto diferente, pues indican más bien lo que aquello de lo que se predican es esencialmente y, en tal sentido, mantienen con ello una cierta relación de identidad. El caso 2) corresponde, en cambio, a entidades designadas por términos como «blanco», tomados de modo particular, es decir, en el sentido de «este blanco». Se trata de los atributos o determinaciones accidentales de objetos sustanciales, que existen como tales en dichos objetos y deben a ellos incluso su individualidad e identificabilidad[25], pero que, tomados particularmente,

25. Contra esta tesis tradicional argumenta Owen (1965). Sin embargo, véase Ackrill (1963) pp. 74-75, 83, 109; Oehler (1984) pp. 220-221.

no pueden predicarse de los objetos en los que existen (*vgr.* en el caso de Sócrates se puede decir «Sócrates es blanco», pero no «Sócrates es *este* blanco»). Por su parte, el caso 3) corresponde a las entidades designadas por términos como «blanco», pero tomados ahora de modo universal. Se trata de las especies (o bien, de otro modo, de los géneros) correspondientes a los atributos o las determinaciones accidentales de los objetos sustanciales, las cuales se predican de los objetos sustanciales en los que existen (o bien, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los géneros de los accidentes, de otras entidades relacionadas, directa o indirectamente, con dichos objetos), pues, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las determinaciones accidentales individuales, nada impide que de un objeto sustancial se prediquen determinaciones accidentales, tomadas universalmente (*vgr.* «Sócrates es blanco»). Por último, el caso 4) corresponde a entidades designadas por términos como «hombre» o «caballo», tomados de modo particular. Se trata aquí de los objetos sustanciales individuales, tal como pueden ser designados e identificados a través del nombre de la correspondiente especie, tomada particularmente. Como ya se dijo, la especie (o el género) no está en el objeto sustancial individual al modo de un atributo accidental diferente del objeto mismo. Pero, además, la especie (o el género), si se toma los términos correspondientes de modo particular (*vgr.* «este hombre particular» o bien «este caballo particular»), no puede predicarse de nada, al modo en que algo se dice de un sujeto.

Esta aplicación conjunta de los criterios de predicabilidad e inherencia produce, como puede verse, un resultado que posee un alcance, a la vez, lógico y ontológico. Por una parte, el criterio de inherencia permite distinguir entre aquello que posee existencia sustancial y aquello que posee el tipo de existencia que corresponde a las determinaciones accidentales, pues solo estas pueden existir en otra cosa como en un sujeto y, además, solo pueden existir de ese modo. Dicho de otro modo: la apelación al criterio de inherencia permite establecer una distinción transcategorial entre aquello que pertenece a la categoría de sustancia y aquello que pertenece a alguna de las categorías accidentales. Por otra parte, el criterio de predicabilidad permite, a su vez, distinguir lo individual y lo universal dentro de cada una de tales categorías, pues aquello que es tomado particularmente y refiere, como tal, a algo individual en cuanto individual no puede ser predicado de ninguna otra cosa. La conexión de este tratamiento referido a los diferentes tipos de entidades, por recurso a los criterios de predicabilidad e inherencia, con el tratamiento de las «cosas dichas sin combinación» es fácil de

advertir. Las entidades distinguidas con arreglo a los criterios de predicabilidad e inherencia son justamente aquellas que pueden ser designadas por los diferentes tipos de términos, correspondientes a cada una de las categorías, según sean tomados dichos términos de modo particular o universal, a saber: por un lado, los objetos sustanciales y sus correspondientes especies y géneros; por otro lado, los diferentes tipos de determinaciones accidentales y sus correspondientes especies y géneros.

En el tratamiento pormenorizado que ocupa *Categorías* 5-10 Aristóteles examina cada una de las categorías de la lista, indicando las principales características de cada una de ellas. El tratamiento más detallado, contenido en el cap. 5, está dedicado a la categoría de sustancia. A este aspecto se volverá más abajo (véase IV.5.3). Los restantes capítulos están dedicados al tratamiento de la cantidad (cap. 6), la relación (cap. 7), la cualidad (cap. 8), y finalmente la acción y la pasión (cap. 9, un texto que contiene solo un breve párrafo y está evidentemente incompleto). Las otras categorías (*vgr.* lugar, tiempo, posición y posesión) no reciben un tratamiento específico, aunque un párrafo interpolado al final del texto remite a ellas (cf. *Cat.* 9, 11b10-16).

Sobre la base de este tratamiento de las «cosas dichas sin combinación», es decir, de los términos, Aristóteles puede abordar, en el escrito *De Interpretatione*, la estructura del enunciado, constituido a partir de ellos[26]. Al comienzo mismo del tratado, Aristóteles declara que su objetivo consiste en explicar qué son el nombre (*ónoma*) y el verbo (*rhêma*), para poder luego, sobre esa base, explicar qué es la negación (*apóphasis*) y la afirmación (*katáphasis*), la declaración (*apóphansis*) y el enunciado (*lógos*) (cf. *DI* 1, 16a1-2). Bajo «nombre» –categorización que incluye tanto los nombres propios y comunes como los adjetivos calificativos– Aristóteles entiende una voz dotada convencionalmente de cierto significado, que, a diferencia del verbo, no indica el tiempo (2, 16a19-21). El verbo (*rhêma*), en cambio, comporta en su significación un aspecto irreductiblemente temporal. Así lo muestra, por ejemplo, la diferencia entre el nombre «salud» (*hygieía*) y el verbo «sana» (*hygiaínei*), que indica que el proceso de sanación tiene lugar

26. Para el problema del título de este escrito y para algunos aspectos de la historia de su recepción por parte de los comentadores antiguos, véase Whitaker (1996) pp. 1-7. Whitaker cuestiona, sin embargo, la interpretación tradicional según la cual el tema central del tratado sería el enunciado declarativo, y favorece una lectura de corte dialéctico, que pone el centro del interés el papel de la contradicción en la refutación.

en el presente (cf. 3, 16b5-9). En rigor, la distinción así ilustrada no es todavía del todo precisa, pues Aristóteles piensa que, en realidad, la gran mayoría de los verbos con los que cuenta el lenguaje poseen una naturaleza mixta, a la vez, nominal y verbal, pues añaden al valor verbal puro, que expresa la unión de sujeto y predicado en la totalidad del enunciado conjuntamente con el tiempo, también un aspecto de significación nominal. En tal sentido, Aristóteles parece sugerir que, en el caso de los verbos diferentes de la copula «es», su significación puede analizarse en términos del esquema «es + predicado nominal», de modo tal que, dejando de lado otras diferencias concernientes a los tiempos y modos verbales, todo enunciado compuesto a partir de un nombre y un verbo diferente de la cópula «es» podría ser analizado en términos de un enunciado de la forma «sujeto + cópula + predicado nominal»: así, «X conoce el bien» equivaldría a «X es conocedor del bien» y «X puede caminar» a «X es capaz de caminar» (cf. *APr* I 46, 51b10-16; *Met.* V 7, 1017a24-30).

A partir del nombre y el verbo se compone el enunciado (*lógos*), cuya estructura formal básica es la dada por la relación entre un sujeto (nombre) y un predicado (verbo o construcción verbal del tipo «verbo + nombre») (cf. *DI* 4, 16b24-32). Como Aristóteles explica, es en el ámbito de la relación S-P, constitutiva del enunciado, donde se abre la posibilidad de hablar tanto de verdad como de falsedad, pues los términos simples, tomados por sí mismos, no son ni verdaderos ni falsos, en el sentido habitual del término. Respecto de términos como «hombre» o «hircocervo» solo puede preguntarse, en principio, si significan algo determinado o no, pero no si son verdaderos o falsos. Para poder plantear la pregunta por la verdad o la falsedad, hay que tomar tales términos en conexión con un correspondiente verbo y, por ende, considerarlos dentro de la estructura del enunciado, como cuando se dice, por ejemplo, «el hombre (no) existe» o «el hircocervo (no) existe» (cf. 1, 16a9-18)[27]. En un contexto diferente, Aristóteles extiende, sin embargo, las nociones de verdad y falsedad también al caso de los términos simples (cf. *Met.* IX 10, 1051b17-33), y lo más probable es que apunte con ello a la función designativo-identificatoria de las expresiones nominales, empleadas para nombrar y clasificar objetos, función que se da, por cierto, en el

27. Para la concepción aristotélica acerca de la significación de los nombres, también en conexión con el problema de la existencia del objeto designado, véase las discusiones en Charles (2000) pp. 78-109 y Modrak (2001) pp. 13-51.

contexto del enunciado, pero que puede darse también fuera de él[28]. No obstante, en su sentido más habitual, los términos «verdadero» y «falso» se aplican solo en el caso de los enunciados, según estos describan adecuadamente o no los objetos o estados de cosas a los que en cada caso se refieren. Así, por ejemplo, un enunciado afirmativo como «el caballo de Alejandro Magno es blanco» será verdadero si y solo si el caballo de Alejandro Magno es blanco; correspondientemente, un enunciado negativo como «el caballo de Alejandro Magno no es negro» será verdadero si y solo si el caballo de Alejandro Magno no presenta la propiedad de ser negro. Aristóteles formula el punto diciendo que un enunciado de la forma S-P es verdadero, si presenta como compuesto lo que está efectivamente compuesto (caso del enunciado afirmativo) o bien si presenta como dividido lo que está efectivamente dividido (caso del enunciado negativo), donde las nociones de componer y dividir se refieren a la relación que mantienen los términos S («el caballo de Alejandro Magno») y P («blanco»/«negro») a través de la cópula («es») y de su negación («no es»), respectivamente; en cambio, si presenta como compuesto lo que está dividido o bien como dividido lo que está compuesto, el enunciado será falso (véase *Met.* VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5). De modo más sencillo, y sin hacer referencia a la caracterización de la diferencia entre enunciados afirmativos y negativos por medio de las nociones de composición y división, Aristóteles caracteriza al enunciado verdadero como aquel que afirma que lo que es es o bien que lo que no es no es, mientras que falso será un enunciado que afirme que lo que es no es o bien que lo que no es es (cf. IV 7, 1011b25-27)[29].

Ahora bien, aunque verdad y falsedad en el sentido habitual solo se dan en el ámbito de la relación S-P constitutiva del enunciado, no es menos cierto que *no todo* enunciado de la forma S-P reúne las condiciones que le permiten ser verdadero o falso. Solo aquellos enunciados que poseen el verbo en modo indicativo y cumplen una función esencialmente declarativa pueden ser verdaderos o falsos, mientras que enunciados como los que, por medio de otros modos verbales, expresan órdenes (*vgr.* «dame de beber»), ruegos (*vgr.* «perdona nuestras faltas»), deseos (*vgr.* «ojalá tengas lo que mereces»), etc. no caen en el ámbito de la diferenciación veritativa, ya que no pueden ser ni verdaderos ni falsos (cf. *DI* 4, 16b33-17a7). En su uso fundamental dentro de enunciados no subordinados

28. Véase Vigo (1997) pp. 30-42.

29. La discusión más detallada de la concepción aristotélica de la verdad, en el sentido teórico de la noción, se encuentra ahora en Crivelli (2004).

a otros, el modo indicativo posee el tipo de fuerza asertiva que es condición de posibilidad tanto de la verdad como de la falsedad. Cuando la conexión S-P expresada por la cópula «es» (o bien por un verbo dotado de contenido nominal y, por tanto, analizable en términos del esquema «es + predicado nominal») posee dicha fuerza asertiva, el enunciado correspondiente es lo que Aristóteles denomina un *enunciado declarativo* o *apofántico* (*lógos apophantikós*) (cf. 17a7), que es el único tipo de enunciado que puede ser verdadero o falso. La función específica del enunciado declarativo o apofántico consiste en *mostrar* o *poner de manifiesto* (*dēlôn*), a través de la conexión S-P, que algo pertenece o no pertenece a algo, tal como, por ejemplo, una determinada propiedad (*vgr.* «blanco») pertenece o no pertenece a un determinado objeto (*vgr.* «el caballo de Alejandro Magno») (véase 5, 17a15-22).

Desde el punto de vista del tipo de conexión que se establece entre el término S y el término P, más precisamente, en atención a la cualidad lógica de la conexión que se establece entre S y P, hay para Aristóteles, como ya se advierte, dos especies fundamentales de enunciados declarativos, a saber: los afirmativos y los negativos, cuya forma es, respectivamente, «S es P» y «S no es P» (cf. 6, 17a25-26). Introduciendo una terminología que llegará a ser canónica en el posterior desarrollo de la historia de la lógica, Aristóteles suele tratar a la afirmación (*katáphasis*) como una operación de composición (*sýnthesis*) de ambos, mientras que la negación (*apóphasis*) correspondería a una operación de división (*diaíresis*) o separación de S y P (cf. p. ej. *DI* 1, 16a9-13; *Met.* VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5). No falta, sin embargo, algún pasaje en el que se sugiere que *todo* enunciado, independientemente de su cualidad lógica, puede ser descripto al mismo tiempo tanto en términos de división como de composición, si se atiende al hecho de que la estructura del enunciado S-P involucra tanto el momento de la diferenciación funcional del término S y el término P, como el momento de su vinculación sintética en una unidad significativa mayor (véase *DA* III 6, 430b1-4)[30]. Desde este último punto de vista, habría que decir que tanto el enunciado afirmativo como el negativo presentan ambos una estructura esencialmente analítico-sintética, en cuanto distinguen funcionalmente y, a la vez, conectan en una unidad los términos S y P. Pero, más allá de las particularidades vinculadas con el empleo de las nociones de composición y división, lo fundamental es que, en cuanto

30. Véase Vigo (1997) pp. 11-14.

constituyen las dos posibles formas del enunciado desde el punto de vista de la cualidad lógica, afirmación y negación son siempre opuestas entre sí, de modo que un enunciados afirmativo cualquiera y el correspondiente negativo, tomados en sentido estricto, no pueden ser ambos verdaderos, al mismo tiempo, respecto de lo mismo (cf. 17a26-37). El caso de los enunciados referidos a eventos futuros contingentes del tipo «mañana (no) habrá una batalla naval» –que, a juicio de Aristóteles no pueden ser considerados ni como verdaderos ni como falsos en el momento de su empleo (véase *DI* 9)– no constituye aquí una excepción, en la medida que en tampoco en este caso el enunciado afirmativo y el correspondiente enunciado negativo pueden considerarse ambos como verdaderos o falsos al mismo tiempo.

A la distinción fundamental entre afirmación y negación concerniente a la cualidad lógica de los enunciados, se añade, desde el punto de vista de la cantidad lógica, la distinción igualmente fundamental entre universalidad y particularidad. Como se vio, ya la apelación al criterio de predicabilidad en *Categorías* apuntaba a distinguir lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada una de las categorías. Desde un punto de vista complementario, en *De Interpretatione* Aristóteles caracteriza los diferentes tipos posibles de enunciados por referencia a la cantidad lógica –a saber: singulares, particulares y universales–, partiendo de una distinción relativa a los correspondientes tipos de términos. Desde el punto de vista de la cantidad lógica, hay, por lo pronto, dos tipos diferentes de términos: los universales y los singulares. Los términos universales (*vgr.* «hombre» o «blanco») son aquellos que –ya empleados en el lugar del término S, ya en el lugar del término P en un enunciado de la forma S-P– pueden ser dichos de muchos individuos; en cambio, los términos singulares (*vgr.* «Calias» o «Sócrates») solo se dicen de algo individual, considerado individualmente (cf. *DI* 7, 17a38-b1). Ambos tipos de términos pueden emplearse como sujeto de un enunciado declarativo que afirma que un determinado predicado pertenece o no a dicho sujeto (cf. 17b1-3). En el caso de los términos singulares, ello dará lugar necesariamente a *enunciados singulares* del tipo «Sócrates es blanco», a los cuales se opone *contradictoriamente* la correspondiente negación del tipo «Sócrates no es blanco», también singular (cf. 17b26-29; 18a2-3). En el caso de los términos universales, en cambio, la situación es más compleja, pues en el enunciado formado a partir de ellos dichos términos pueden ser tomados de diversos modos, en lo que concierne a la cantidad lógica, a saber: ya de modo *universal*, cuando se

añade expresiones como «todo» o «cualquier», ya de modo *particular*, cuando se añade expresiones como «algún» o «no todo», ya de modo *indefinido*, cuando no se añade ninguna expresión que señalice la correspondiente cantidad lógica. Por medio de términos universales empleados como sujeto, es posible, pues, formar tres tipos diferentes de enunciados, desde el punto de vista de la cantidad lógica, a saber: los que la posterior tradición llamó *enunciados universales* del tipo «todo (cualquier) hombre es blanco», *enunciados particulares* del tipo «algún (no todo) hombre es blanco», y *enunciados indefinidos* del tipo «(el) hombre es blanco».

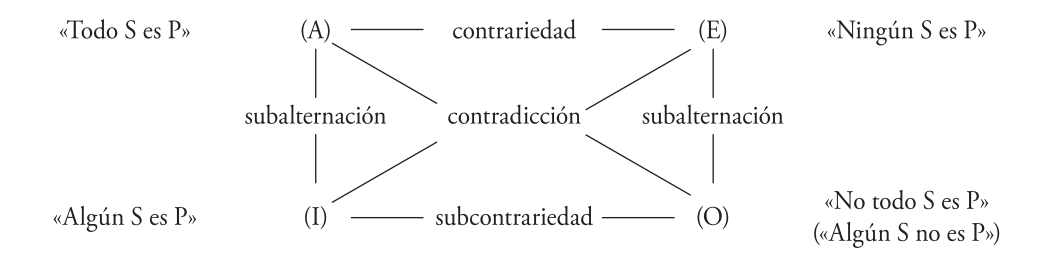
El esquema presentado por Aristóteles contempla, pues, en principio la existencia de cuatro tipos diferentes de enunciados, desde el punto de vista de la cantidad lógica. Sin embargo, el caso de los enunciados indefinidos puede ser dejado de lado, pues no se trata, en rigor, de un tipo diferente que no pudiera ser reducido a alguno de los otros, sino que configura tan solo un caso de vaguedad respecto de la cantidad lógica del enunciado[31]: en su empleo efectivo, un enunciado indefinido del tipo «hombre es blanco» deberá ser considerado necesariamente ya como universal, ya como particular, pues el sujeto estará tomado necesariamente o bien en el sentido de «todo (cualquier) hombre» o bien, como es lo más usual, en el sentido de «algún hombre» (cf. *DI* 7, 17b8, 34-37; véase también *APr* I 4, 26a29-30; I 7, 29a27-29). Por su parte, los enunciados singulares constituyen para Aristóteles, sin duda, un tipo independiente, que, desde el punto de vista ontológico, juega incluso un papel central, en la medida en que incluye el caso ontológicamente paradigmático en el que el enunciado de la forma S-P articula predicativamente un estado de cosas del tipo «objeto sustancial individual + determinación accidental». No obstante, el tratamiento temático específico de los enunciados singulares se ve altamente dificultado en el contexto de la lógica aristotélica, donde queda más bien relegado a las márgenes, lo cual se explica en gran medida por el hecho de que Aristóteles careció de una teoría adecuada para dar cuenta de la semántica de los nombres propios, un tópico altamente complejo, que solo en tiempos recientes pudo ser abordado con un instrumentario de análisis más específico[32].

De hecho, el tratamiento de la cantidad lógica del enunciado en *De Interpretatione* 7 atiende, sobre todo, al caso de los enunciados particulares y universales,

31. Cf. Ackrill (1963) p. 129; Weidemann (1994) p. 206.

32. Para un panorama de la controversia moderna, véase Wolf (1985). Para el problema de los enunciados singulares en la silogística, véase Detel (1993) pp. 169-172.

que, como se vio, son los dos tipos de enunciados que pueden formarse a partir de un término universal, tomado como sujeto. Aristóteles considera el modo en que dichos enunciados y sus correspondientes negaciones se relacionan unos con otros, y presenta, sobre esa base, un sistema de oposiciones que la posterior tradición conoce, desde Apuleyo de Madaura (s. II d. C.), como «el cuadrado de oposiciones» de la lógica asertórica. Resumiendo el desarrollo que Aristóteles presenta en el texto del cap. 7 y asignando convencionalmente las letras A, E, I y O a los distintos tipos de enunciados universales y particulares considerados –donde A = universal afirmativo, E = universal negativo, I = particular afirmativo y O = particular negativo–, se tiene el siguiente resultado:



De este esquema se siguen múltiples consecuencias de fundamental importancia sistemática[33]. Pero baste con señalar, en primer lugar, que la diferenciación de las relaciones de oposición consideradas pone de manifiesto el hecho de que, una vez introducidas las diferencias fundamentales relativas a la cantidad lógica del enunciado, el tratamiento de la negación se vuelve sustancialmente más complejo. En el caso de un enunciado singular del tipo «Sócrates es blanco» y su correspondiente negación «Sócrates no es blanco» se tenía una simple relación de oposición contradictoria. En el caso de los enunciados particulares y universales se tiene, en cambio, cuatro diferentes tipos de relaciones de oposición: contrariedad, subcontrariedad, subalternación y contradicción, cada una de ellas con propiedades lógicas diferentes. Importante es notar que la relación de contradicción no se da ahora entre enunciados que poseen la misma cantidad lógica: un enunciado del tipo A tiene por contradictorio uno del tipo O, y no, como podría suponerse desde un punto de vista ingenuo, uno del tipo E; a su vez, un enunciado del tipo E tiene por contradictorio uno del tipo I, y no uno del tipo A.

33. Véase Mignucci (1997) pp. 59-70.

Un segundo aspecto de central importancia, que jugó un papel decisivo en la recepción de la concepción aristotélica en la tradición de la lógica antigua y medieval, se vincula con el hecho de que el cuadro aristotélico de las oposiciones provee lo que pudo considerarse como una suerte de sistema natural de inferencias inmediatas –es decir, no-deductivas o, más específicamente, no silogísticas–, basadas meramente en las propiedades lógico-semánticas de la negación y de los términos «todo», «algún» y «ningún». Así, no solo es posible inferir aquí a partir de la verdad de un enunciado la falsedad del correspondiente enunciado contradictorio –a saber: 1) si A es verdadero, entonces O es falso, y si A es falso, entonces O es verdadero; 2) si E es verdadero, entonces I es falso, y si E es falso, entonces I es verdadero–, sino que, además, también las relaciones de contrariedad y subalternación permiten determinadas inferencias inmediatas, a saber: 3) los enunciados contrarios A y E pueden ser ambos falsos al mismo tiempo, pero no pueden ser ambos verdaderos, de modo que si uno de ellos es verdadero, el otro será necesariamente falso; 4) en el caso de la subcontrariedad la situación es la inversa, pues los enunciados subcontrarios I y O pueden ser ambos verdaderos al mismo tiempo, pero no pueden ser ambos falsos, ya que la falsedad de uno implica, por vía de la verdad del enunciado universal contradictorio, la verdad del correspondiente enunciado particular subcontrario (*vgr.* si I es falso, entonces E es verdadero y, por lo mismo, O es verdadero). Por último, en el caso de la subalternación, la situación es diferente según se considere la dirección descendente, que va de lo universal a lo particular, o bien la dirección ascendente, que va de lo particular a lo universal, a saber: 5) de la verdad del enunciado universal de una determinada cualidad lógica se sigue la verdad del enunciado particular correspondiente –es decir, de la verdad de A se sigue la de I y de la de E la de O–, pero de la falsedad del enunciado universal A o E no se sigue nada respecto de la verdad o falsedad del correspondiente enunciado particular I u O; respectivamente; 6) de la falsedad del enunciado particular de una determinada cualidad lógica se sigue la falsedad del correspondiente enunciado universal –es decir, de la falsedad de I se sigue la de A y de la de O la de E–, pero de la verdad del enunciado particular de una determinada cualidad no se sigue nada respecto de la verdad o falsedad del enunciado universal correspondiente.

El esquema presentado por el cuadro podría resultar mucho más complejo si resultara viable la posibilidad, considerada por Aristóteles en el texto, de cuantificar no solo el sujeto, sino también el predicado de los enunciados, para dar lugar

así a enunciados tales como, por ejemplo, «todo hombre es todo animal» (= «Todo S es todo P») (cf. *DI* 7, 17b15-16). Pero Aristóteles mismo rechaza como inútil e imposible en otro contexto este tipo de tratamiento basado en la cuantificación (universal-afirmativa) del predicado (cf. *APr* I 27, 43b17-21; *APo* I 12, 77b30)[34]. Otras sugerencias que llevarían a una modificación sustancial del esquema aquí presentado realiza Aristóteles en el contexto del tratamiento de las inferencias a partir de lo falso en *Segundos Analíticos* II 2-4, donde considera expresamente la posibilidad de cuantificar los valores de verdad de los enunciados, en el sentido de una concepción tetravalente, que, junto a los valores de verdad genéricos de la verdad y la falsedad no calificada, introduce como sus especies los cuatro valores cuantificados de la verdad universal, la verdad particular, la falsedad universal y la falsedad particular. Sobre esta base, y aunque Aristóteles mismo no la lleva expresamente a cabo, se hace posible una reconstrucción sistemática de la teoría de las oposiciones en términos de la tetravalencia. Dicha reconstrucción altera fundamentalmente el sistema de inferencias inmediatas propio de la versión bivalente, pues permite cerrar las vías inferenciales que la versión tradicional deja abiertas, lo que supone, al mismo tiempo, tener que pagar el precio que, desde el punto de vista epistemológico, implica suprimir toda indeterminación en el camino que lleva de lo particular a lo universal, en el caso de la verdad, y de lo universal a lo particular, en el caso de la falsedad[35].

El tratamiento de los enunciados en *De Interpretatione* se completa en los caps. 12-13 con la consideración de las relaciones de oposición y consecución que vinculan a los enunciados modalmente calificados por medio de los operadores «es posible» (*P*), «es contingente» (*C*), «es imposible» (*I*), «es necesario» (*N*) y sus correspondientes negaciones: «no es posible» (-*P*), «no es contingente» (-*C*), «no es imposible» (-*I*) y «no es necesario» (-*N*)[36]. En estos breves y densos capítulos Aristóteles sienta las bases del posterior tratamiento sistemático de la lógica modal en *Primeros Analíticos* (cf. *APr* I 3, 8-22). Aristóteles resume las relaciones consideradas en la siguiente tabla, donde la cláusula «p» o bien «-p» que acompa-

34. Para la cuestión de la cuantificación del predicado en la tradición de la lógica aristotélica, véase Mignucci (1983).

35. Para dicha reconstrucción sistemática, véase Öffenberger (1990). Véase también la discusión de sus implicaciones epistemológicas en Vigo (1993).

36. Cf. 12, 22a11-13, donde Aristóteles menciona también la oposición no-modal «es verdadero»/«no es verdadero», que luego no considera expresamente.

ña al operador modal representa un enunciado de la forma «S es P» o bien «S no es P», respectivamente, gobernado por dicho operador (cf. 13, 22a24-32):

	I.		III.
1.	*P*(p)	1.	-*P*(p)
2.	*C*(p)	2.	-*C*(p)
3.	-*I*(p)	3.	*I*(p)
4.	-*N*(p)	4.	*N*(-p)

	II.		IV.
1.	*P*(-p)	1.	-*P*(-p)
2.	*C*(-p)	2.	-*C*(-p)
3.	-*I*(-p)	3.	*I*(-p)
4.	-*N*(-p)	4.	*N*(p)

Sobre los detalles del ordenamiento que presenta la tabla se ha discutido mucho, y hay algunas dificultades evidentes en el caso de la línea 4 de cada cuadro, que no parece guardar la simetría que se observa en el resto de los casos, aspecto que, sin embargo, se discute y justifica posteriormente (cf. 22b3-10). Con todo, la intención general de Aristóteles es clara: se trata de mostrar cómo del operador «es posible» y su negación «no es posible», tratados en la línea 1 de cada cuadro, se siguen los operadores tratados en las líneas siguientes y sus negaciones. Dicho muy brevemente: *P* implica *C*, -*I* y -*N*, mientras que -*P* implica -*C* y *I* y, a través de *I*, también *N*, pero aplicado esta vez a la proposición contradictoria de aquella que se toma inicialmente como cláusula gobernada por el operador -*P*[37].

2.2. *Particularidad y universalidad. Inducción y deducción*

Como se vio, el aspecto vinculado con la cantidad lógica ocupa un lugar central en la reflexión aristotélica en torno a los términos y los enunciados. Ello

37. Para la discusión de detalle de la concepción desarrollada por Aristóteles, véase Hintikka (1973) pp. 41-61; Weidemann (1994) pp. 418-453.

no es en absoluto casual, pues el problema de la relación entre lo particular y lo universal juega un papel decisivo tanto en el ámbito de la teoría lógica, en general, y la teoría de las inferencias deductivas, en particular, como también en el ámbito de la teoría del conocimiento y la epistemología. Esto, que puede afirmarse de un modo general, vale también, y de modo paradigmático, para el caso particular de Aristóteles. Las conexiones aquí relevantes pueden ilustrarse de modo suficientemente preciso a partir de unas pocas constataciones básicas. La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que, como muestra el cuadro de las oposiciones de la lógica asertórica, no hay un camino de carácter meramente lógico-inferencial que permita pasar de la verdad de un enunciado particular, dentro de una cualidad lógica dada, a la verdad del enunciado universal correspondiente: de la verdad de I no se sigue todavía la verdad A, aunque tampoco su falsedad; y, del mismo modo, de la verdad de O no se sigue ni la verdad ni la falsedad de E. Este es un hecho lógico de enormes consecuencias, desde el punto de vista relativo a la teoría del conocimiento y la epistemología. Ello se advierte cuando se considera los siguientes elementos, todos ellos asumidos expresamente por Aristóteles: a) lo que conocemos de modo inmediato, a través de la percepción, son objetos, estados de cosas y eventos particulares (cf. *DA* II 5, 417b22; *APo* I 18, 81b6; *Fís.* I 9, 189a7-8, etc.); sin embargo, b) el conocimiento en sus formas más elaboradas y, en particular, el conocimiento científico así como el filosófico aspiran a trascender el plano de lo meramente particular y a establecer conexiones universalmente válidas respecto de un tipo o clase de objetos, estados de cosas o eventos (cf. p. ej. *DA* II 5, 417b22-23; *APo* I 31, 87b38-39; *Met.* III 6, 1003a15, etc.). Pero si no hay un modo meramente lógico-inferencial que permita el paso de verdades particulares a verdades universales, ¿cómo será posible el conocimiento en sus formas más elaboradas?

Con lo anterior se conecta de modo inmediato una segunda constatación fundamental. Las inferencias inmediatas, no-deductivas, del tipo de las que permite el cuadro de las oposiciones no son, desde luego, las únicas existentes. Hay, además, otros tipos de inferencias. Uno especialmente importante es el de las inferencias mediatas de tipo deductivo que Aristóteles trata sistemáticamente en el marco de su silogística. Ahora bien, una de las características estructurales de tales inferencias silogísticas reside en el hecho de que no pueden tener lugar exclusivamente sobre la base de premisas particulares, sino que requieren, al menos, una premisa universal (y, al menos, una afirmativa) (cf. *APr* I 24, 41b6-9). Si se tiene en cuenta que el silogismo provee, a juicio de Aristóteles, no solo la forma funda-

mental de inferencia deductiva que tematiza la lógica, sino también la matriz básica para dar cuenta de la estructura de la demostración científica, se comprende de inmediato que el problema de la relación entre lo particular y lo universal se revela, también desde este punto de vista, como fundamental: ¿sobre qué base resulta posible el acceso a aquellos conocimientos universales que puedan funcionar como premisas para las inferencias deductivas y las demostraciones científicas?

La pregunta acerca del modo en que se accede a conocimientos o verdades universales a partir de conocimientos o verdades particulares se conecta de modo directo, como se echa de ver, con el problema sistemático referido a las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento basado en inferencias deductivas. Aristóteles no solo fue el descubridor de la inferencia deductiva silogística, sino que detectó, al mismo tiempo, con toda nitidez los límites que le vienen trazados a dicha forma del conocimiento racional, en virtud de su propia estructura. Si toda forma de inferencia deductiva parte de premisas universales, a las cuales, en último término, no se puede acceder de modo puramente deductivo, se sigue que en el ámbito del conocimiento no todo puede ser *deducción*, en el sentido de la inferencia silogística. Junto a esta, Aristóteles introduce, además, la noción técnica de *inducción* (*epagōgḗ*), que emplea en un sentido amplio para designar todos aquellos procesos, de tipo informal y no-deductivo, que permiten el ascenso (*éphodos*) desde lo particular a lo universal, por oposición a la inferencia deductiva del tipo del silogismo (cf. *Tóp.* I 12).

La noción aristotélica de inducción posee un significado peculiar y más amplio que la moderna, la cual, en su empleo más habitual, hace recaer el énfasis en el proceso de recuento, en lo posible exhaustivo, de casos individuales, como base para la generalización. Si bien el uso aristotélico del término apunta siempre, de algún modo, a procesos que permiten pasar de lo particular a lo general, el aspecto referido a la necesidad de una revisión o recuento de una multitud de casos particulares no juega casi nunca un papel relevante. De hecho, hay contextos incluso en los que Aristóteles habla de conocer algo «por inducción», dando a la expresión un sentido prácticamente idéntico a la expresión moderna «por experiencia», que no remite en modo alguno a un procedimiento sistemático de recuento de los casos o datos relevantes[38]. En todo caso, el empleo aristotélico de

38. Cf. *Fís.* I 2, 185a12-14, donde el punto es que la existencia de cosas que se mueven es conocida de modo inmediato, por *epagogé*.

la noción se caracteriza por revelar una multiplicidad de matices diferentes, según el contexto en el que cada caso está inserto. Como un factor constante que lo guía, está presente en la mayoría de los casos, sin embargo, la referencia a contextos esencialmente comunicativos, como son los propios de la discusión dialéctica, el diálogo didáctico, la argumentación ética e incluso la demostración científica, por oposición a lo que sería el pensamiento monológico o la investigación solitaria[39]. En los diferentes contextos de uso varía también significativamente el tipo de estructura universal al que apuntan los procesos de tipo inductivo-epagógico. Así, por ejemplo, en el contexto dialéctico se apunta a un principio universal de tipo meramente ilustrativo; en ciencias prácticas como la ética, en cambio, a un conocimiento universal referido a un tipo de situación de acción que no puede ser proposicionalmente formulado de un modo exhaustivo, que permita capturar todos los rasgos que pueden resultar relevantes para la acción misma; en ciencias como la biología a hipótesis universales más o menos fundadas, que dan cuenta de determinadas conexiones causales; en ciencias de carácter formal-deductivo como las matemáticas a la certeza axiomática referida a los puntos de partida últimos de la demostración[40].

Aristóteles no desarrolla de modo expreso una teoría de la inducción. Sin embargo, con referencia al modo en que lo particular entra en consideración, es posible distinguir, como sugiere Höffe, al menos tres tipos de procesos de tipo inductivo-epagógico, a saber: 1) la inducción ejemplar, que se basa en unos pocos casos suficientemente representativos y está vinculada estrechamente con el método del ejemplo (*parádeigma*), considerado en la retórica y la teoría de la ciencia (cf. *Ret.* II 20, 1393a26-27, 1394a9-16; *APr* II 24); 2) la inducción general o enumerativa, más semejante a lo que reclama el uso moderno de la noción; y 3) la inducción que subyace al acto de captación noético-intuitiva de los principios últimos e indemostrables de las ciencias demostrativas (cf. *APo* II 19; véase también I 19). Aquí el proceso inductivo-epagógico de consideración de lo particular tiene un carácter meramente preparatorio y posibilitante para el acto de captación o comprensión inmediata del principio universal que los casos considerados revelan[41]. La inducción en sus diferentes formas está, pues, estrechamente

39. Cf. von Fritz (1964) pp. 51-54. Esta obra ofrece un extenso y detallado examen del empleo aristotélico de la noción. Véase también Hintikka (1980).

40. Cf. von Fritz (1964) pp. 49-51.

41. Véase Höffe (1996) pp. 87-90.

vinculada con dos diferentes formas de captación intuitiva, a saber: por un lado, la percepción sensible (*aísthēsis*), que provee el conocimiento inmediato de los casos particulares; por otro lado, al menos, en aquellos casos en los que el proceso inductivo-epagógico conduce finalmente a un acto no-discursivo de captación noética de lo universal, el intelecto intuitivo (*noûs*), que facilita el acceso a los principios indemostrables de los que parte el razonamiento deductivo (cf. *APo* II 19, 100b5-17; *EN* VI 7, 1141a17-20; VI 9, 1142a25-26)[42].

La temática vinculada con los límites estructurales del conocimiento de tipo discursivo y, más precisamente, del conocimiento basado en las diferentes formas de inferencia deductiva juega, como se dijo, un papel importante también en la epistemología aristotélica. A este aspecto se volverá más abajo. Importa ahora precisar un poco mejor el alcance general de la concepción aristotélica en torno a la estructura de las inferencias deductivas silogísticas. El carácter altamente técnico y detallado de la silogística aristotélica no permite intentar aquí una exposición de conjunto[43], sino que habrá que contentarse con unas pocas observaciones de carácter elemental.

En el capítulo inicial de *Primeros Analíticos* Aristóteles ofrece una caracterización general de lo que entiende por silogismo (*syllogismós*): un silogismo es un razonamiento o discurso (*lógos*), en el cual, establecidas ciertas cosas (*vgr.* premisas), algo diferente de lo así establecido (*vgr.* una conclusión) se sigue necesariamente, y ello por el mero hecho de que lo que se ha establecido es como es, y sin necesidad de ningún otro agregado (cf. *APr* I 1, 24b18-22). Se puede dejar de lado aquí la debatida cuestión de si el silogismo aristotélico constituye una *regla de inferencia*, como tendió a concebirlo la lógica tradicional, o ha de verse más como un *enunciado condicional* complejo, según han sostenido intérpretes modernos como J. Łukasiewicz y G. Patzig, siguiendo la tendencia, operante ya en la tradición estoica y reactualizada en la lógica formal contemporánea, a orientarse en el tratamiento de las cuestiones de validez a partir de la tabla de verdad del enunciado de la forma «si..., entonces...» ($p \rightarrow q$). Como el propio Patzig ha admitido finalmente, si bien es cierto que en muchos casos Aristóteles formula sus ejemplos de silogismo apelando a enunciados condicionales que contienen la

42. Para la conexión entre *epagōgḗ* y *noûs*, véase Couloubaritsis (1980); Liske (1994); Harari (2004) pp. 19-38.

43. Para esto, véase Łukasiewicz (1957); Patzig (1969). Una reconstrucción parcialmente diferente se encuentra en Ebbinghaus (1965).

conjunción de ambas premisas en el antecedente y la conclusión en el consecuente, no hay en el texto aristotélico evidencia concluyente en favor de ninguna de las dos posibles interpretaciones, y es incluso probable que el debate planteado en torno a la alternativa «regla de inferencia» o «enunciado condicional» resulte, en esa forma, extraño al abordaje practicado por el propio Aristóteles. Patzig concede incluso que la interpretación moderna en términos de una lógica de la implicación, en sus diferentes posibles variantes, solo permite capturar algunas, pero no todas las propiedades de los silogismos aristotélicos[44].

Sea como fuere, de un modo algo más específico puede decirse que un silogismo consiste de tres enunciados de la forma S-P, de los cuales dos funcionan como premisas y el restante como la conclusión derivada a partir de ellas; dichos enunciados están compuestos, a su vez, a partir de tres términos diferentes, de los cuales uno, el llamado «término mayor», aparece en una de las premisas, la «premisa mayor», y ocupa el lugar del término P en la conclusión; otro, el llamado «término menor», aparece en la otra premisa, la «premisa menor», y ocupa el lugar del término S en la conclusión; y, por último, el tercero, llamado «término medio», aparece en ambas premisas, pero no en la conclusión. Por ejemplo:

Todo hombre es mortal	(premisa mayor)
Todo ateniense es hombre	(premisa menor)
Todo ateniense es mortal	(conclusión)

Si se designa el término mayor («mortales») por medio de *P*, el menor («atenienses») por medio de *S* y el medio («hombre») por medio de *M*, se tiene el siguiente esquema:

Todo *M* es *P*
Todo *S* es *M*
———
Todo *S* es *P*.

44. Cf. Patzig (1969) pp. 3-4. Para un breve resumen del debate, véase Buddensiek (1994) pp. 9-12; para otros aspectos problemáticos concernientes a la relación entre la teoría del silogismo y la teoría de la demostración, véase Harari (2004) pp. 63-85.

Se trata en este caso de una forma válida de inferencia silogística, que la tradición de la lógica medieval denominó con el nombre latino de *Barbara*, que, a través de las vocales del término (*vgr.* tres veces «A»), indica el tipo de enunciado que aparece tanto en las premisas como en la conclusión del razonamiento, esto es, tres enunciados universales afirmativos[45]. La estructura consistente de dos premisas, una conclusión y tres términos, distribuidos en el modo indicado entre las premisas y la conclusión, es invariante, y provee las condiciones formales mínimas para la producción de una inferencia silogística, condiciones a las que debe añadirse las ya mencionadas antes, concernientes a la cantidad y la cualidad lógica de la premisas, a saber: que, al menos, una premisa sea universal, y que, al menos, una premisa sea afirmativa. Ahora bien, si, dejando de lado las diferencias relativas a la cantidad y la cualidad de las premisas, se atiende a las posibles combinaciones que resultan de considerar la diferente posible distribución de los términos en el lugar del sujeto y el predicado de ambas premisas, se obtienen cuatro posibles esquemas formales de inferencia silogística, a saber:

I.	II.	III.	IV.
M P	*PM*	*MP*	*PM*
S M	*S M*	*MS*	*MS*
———	———	———	———
S P	*S P*	*S P*	*S P*

Se trata de las *cuatro figuras* de la silogística tradicional. De ellas Aristóteles solo se vale efectivamente de las tres primeras, ya que la cuarta parece haber sido introducida como una figura independiente recién por Galeno (s. II d. C.)[46]. La falta de la cuarta figura en Aristóteles se explica por el hecho de que este trata los modos silogísticos válidos correspondientes a ella como modos que pertenecen de modo indirecto a la primera figura, ya que pueden ser reducidos a ella por conversión[47]. Si al esquema formal provisto por cada figura se añaden las diferencias correspondientes a la cantidad (universal – particular) y la cualidad (afirmativo – negativo) de las premisas y la conclusión, se obtienen los diferentes

45. Para las denominaciones medievales de los diferentes tipos de silogismos, su significación y su función mnemotécnica, véase Bochenski (1962) pp. 244-254.

46. Cf. Bochenski (1962) pp. 162-163.

47. Véase Patzig (1969) pp. 118-127; Ebert (1980).

modos, correspondientes a cada figura. Siendo 4 las posibles variantes a considerar para cada enunciado, y siendo 3 los enunciados de que consta un silogismo, se tiene un número total de $4^3 = 64$ posibles modos en cada figura, lo que da un total de 256 para el conjunto las cuatro figuras, de los cuales solo 6 en cada figura –esto es, 24 en total– son modos válidos, es decir, modos que corresponden a inferencias silogísticas genuinamente conclusivas. Aristóteles opera, sin embargo, con un esquema más reducido, ya que menciona expresamente solo 19 y discute en detalle solo 14 modos válidos, lo que explica las variaciones que se observan posteriormente en las listas tradicionales, en las cuales el número más usual es de 19 modos válidos[48]. Entre todos los posibles modos silogísticos válidos considera como modos *perfectos* solo los correspondientes a la primera figura (cf. *APr* I 4, 26b28-30), por poseer estos propiedades formales conectadas con la distribución de los términos en el esquema correspondiente a su formulación canónica, que los hacen más evidentes, desde el punto de vista de las relaciones lógicas involucradas en la inferencia (p. ej. la relación de transitividad en el caso de *Barbara*)[49].

Pero Aristóteles no se limita a considerar los modos de la inferencia silogística correspondientes a aquellos silogismos meramente asertóricos, cuyas premisas vienen dadas por enunciados no calificados modalmente. Por el contrario, en *Primeros Analíticos* I 3 y 8-22 lleva a cabo también un tratamiento de los silogismos modales, que puede verse, desde el punto de vista sistemático, como la continuación natural del tratamiento de los enunciados modalmente calificados llevado a cabo en *De Interpretatione* 12-13. La silogística modal es, sin duda, uno de los aspectos técnicamente más sofisticados y complejos en la lógica aristotélica, y ha recibido una atención creciente en las últimas décadas[50]. Lo que Aristóteles lleva a cabo en estos capítulos es, fundamentalmente, una consideración de las formas de inferencia silogística válida a partir de conjunciones de premisas modales (*vgr.*

48. Véase Bochenski (1962) pp. 83-84, 246-249. La lista de los 14 modos válidos considerados por Aristóteles, con los nombres tradicionales bajo los cuales se los conoció en la lógica medieval, es la siguiente: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio* (1ra. Figura); *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* (2da. Figura); *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison* (3ra. Figura). A ellos se añade, en las listas medievales, los otros 5 modos válidos, que Aristóteles no discute en detalle, a saber: *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum* (1ra. Figura).

49. Véase Patzig (1969) pp. 51-93. Una interpretación diferente, pero también de carácter formal, de la noción de perfección empleada en este contexto se encuentra en Ebert (1995).

50. Para una presentación sucinta, véase Buddensiek (1994). La reconstrucción de conjunto más completa se encuentra ahora en Nortmann (1996). Véase también Schmidt (2000).

enunciados gobernados por los operadores modales «necesario» y «posible», básicamente) –sea ambas con el mismo operador modal, sea cada una de ellas con un operador modal diferente–, o bien a partir de la conjunción de una premisa modal y una premisa asertórica. Como han hecho notar reiteradamente los intérpretes, la teoría desarrollada por Aristóteles presenta una cantidad de problemas que plantean desafíos muy serios a todo intento de reconstrucción consistente. Algunos de ellos conciernen ya a la cuestión de cómo ha de entenderse el alcance de los operadores modales, ya que no siempre es claro qué interpretación tiene en vista Aristóteles mismo, y se produce la impresión de que su empleo varía en diferentes contextos. Así, por ejemplo, no da lo mismo que un enunciado del tipo «necesariamente A pertenece a todo B», al que Aristóteles recurre en diferentes ocasiones, se tome en el sentido de: 1) «es necesario que todo lo que es A sea B», 2) «para cualquier cosa es necesario que si esa cosa es A sea también B», 3) «todo lo que es necesariamente B es también A», 4) «todo lo que es B es necesariamente A», o bien 5) «todo lo que es necesariamente B es necesariamente A»[51]. Con todo, y más allá de las innegables dificultades de detalle que la teoría presenta, nadie duda del enorme mérito que significa para Aristóteles haber abierto también en el caso de la lógica modal un sendero que solo con el paso de los siglos iba a poder mostrar su enorme fecundidad e importancia sistemática.

Hay dos tipos fundamentales de silogismos modales que Aristóteles considera expresamente, a saber: 1) los *silogismos de necesidad*, y 2) los *silogismos de posibilidad*. Además, 3) existen *silogismos modales mixtos*.

1) Los *silogismos de necesidad* son aquellos que están constituidos a partir de una combinación de dos premisas premisas necesarias o bien de una premisa necesaria (N) y una premisa simplemente asertórica (X), lo que, considerando la diferencia funcional entre la premisa mayor y la menor, da lugar a las siguientes combinaciones: NN, NX y XN. Estos silogismos son tratados en *Primeros Analíticos* I 8-12, y la pregunta básica a partir de la cual se orienta dicho tratamiento es la de bajo qué condiciones resulta posible derivar una conclusión necesaria (N). Que la conclusión de un modo silogístico válido es N resulta, a juicio de Aristóteles, poco menos que evidente, allí donde la combinación de premisas a partir de la cual se la obtiene es del tipo NN. Esto explica por qué Aristóteles piensa que, bajo condiciones de homogeneidad modal de las premisas, los silogismos de

51. Véase Mignucci (1997) pp. 99-101.

necesidad son prácticamente idénticos a los correspondientes silogismos asertóricos (cf. *APr* I 8, 29b36-37), lo cual lo exime de un tratamiento pormenorizado de cada uno de los modos válidos. La intuición básica es, en este tipo de casos, la de que los modos válidos de inferencia no solo permiten conservar la verdad, en el tránsito que va de las premisas a la conclusión, sino también la cualidad modal de las premisas, en este caso, su necesidad. Si se dan estas condiciones, se podrá derivar una conclusión N, ya sea de modo directo o, al menos, por conversión (cf. 29b36-30a14). Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara*, y dejando de lado los problemas ya apuntados acerca del modo preciso en que debe entenderse el alcance funcional de los operadores modales, se tiene lo siguiente:

(N) Todo *M* es *P*

(N) Todo *S* es *M*

(N) Todo *S* es *P*

Barbara NNN es, pues, un caso paradigmático de verificación de la intuición básica referida a la conservación de la cualidad modal de las premisas en una inferencia válida, bajo condiciones de homogeneidad modal. En cambio, los silogismos de necesidad que presentan combinaciones de premisas del tipo NX y XN reciben un tratamiento más específico (cf. I 9-11), ya que, bajo condiciones de no-homogeneidad modal de las premisas, no resulta, sin más, evidente que todos los modos silogísticos válidos permitan derivar efectivamente una conclusión N. Y, de hecho, el tratamiento de Aristóteles muestra que ello no es así. Así, por ejemplo, de los dos posibles casos de *Barbara*, a saber: NXN y XNN, Aristóteles solo considera válido al primero, pero, en cambio, no al segundo (cf. I 9, 30a15-33). La razón de fondo de esta asimetría debe buscarse en el axioma modal según el cual es en cada caso lo que subsume, y no lo subsumido, lo que trasmite su cualidad modal a la conclusión: si, como en *Barbara* NXN, lo meramente fáctico es subsumido bajo lo necesario, la conclusión será también necesaria; en cambio, si es lo necesario lo que queda subsumido bajo lo meramente fáctico, la conclusión ya no podrá ser necesaria, lo que explica que *Barbara* XNN no resulte, como tal, válido[52].

52. Para este punto, véase Schmidt (2000) pp. 70-72.

2) Por su parte, los *silogismos de posibilidad* son aquellos que poseen, al menos, una premisa posible, en el sentido preciso de posibilidad que excluye tanto la imposibilidad como también la necesidad, es decir, en el sentido de la así llamada «posibilidad bilateral» o, simplemente, «contingencia» (C), por oposición a la «posibilidad unilateral» (P), que excluye solo la imposibilidad, pero no la necesidad (cf. I 3, 25a37-b19; I 14, 33b21-14)[53]. En su tratamiento de los silogismos de posibilidad, que ocupa la extensa y difícil sección de *APr* I 13-22, Aristóteles no considera el caso de silogismos modales constituidos a partir de premisas P.

Ahora bien, según se esté o no en presencia de condiciones de homogeneidad modal, se tendrá aquí, tal como ocurría en el caso de los silogismos de necesidad, tres posibles tipos de combinaciones de premisas, a saber: CC, CX y XC. Y, al igual que en el caso análogo de los silogismos de necesidad, también aquí resulta suficientemente claro que a partir de una combinación de premisas del tipo CC es posible extraer, en cualquier modo silogístico válido, una conclusión C, sea de modo directo o bien por conversión (cf. I 14). Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara* CCC se tendrá:

(C) Todo *M* es *P*

(C) Todo *S* es *M*

(C) Todo *S* es *P*

En cambio, en el caso de los silogismos de posibilidad del tipo CX y XC la situación es sustancialmente más compleja, y no resulta posible presentarla aquí en todos sus detalles. Con todo, al menos, en el caso de la primera figura, cuyos modos válidos se consideran en *Primeros Analíticos* I 15, Aristóteles fija una posición general, que puede resumirse del siguiente modo: los silogismos de posibilidad del tipo CX resultan perfectos, ya que en todos ellos se puede extraer una conclusión C (cf. *APr* I 15, 33b26-28, 33-40), mientras que los silogismos del tipo XC son imperfectos, pues por sí mismos no permiten el mismo tipo de derivación (cf. 33b28-33)[54].

53. Para la distinción de significados de «posibilidad» en este difícil texto, véase Ross (1949) pp. 295-298 *ad loc.*; Buddensiek (1994) pp. 19-25.

54. Véase Buddensiek (1994) pp. 103-104.

Por último, 3) los *silogismos modales mixtos* pueden presentar dos tipos de combinaciones de premisas, a saber: CN o bien NC. En *Primeros Analíticos* I 16, Aristóteles considera los casos correspondientes a la primera figura, y muestra que, en el caso de la combinación CN, se obtendrá una conclusión C, mientras que, en el caso de la combinación NC, la conclusión no será ni C ni, por supuesto, tampoco N, sino más bien P o X, según los casos[55]. En el primer tipo de combinación de premisas, el silogismo obtenido es perfecto, en el segundo, imperfecto. Así, por ejemplo, en el caso de *Barbara*, se tendrá las siguientes dos situaciones:

(1)	(2)
(C) Todo *M* es *P*	(N) Todo *M* es *P*
(N) Todo *S* es *M*	(C) Todo *S* es *M*
(C) Todo *S* es *P*	(P) Todo *S* es *P*

Mientras que (1) es un silogismo perfecto, ya que la conclusión se alcanza, sin más, a partir de la suposición inicial (cf. *APr* I 16, 36a5-7), (2) es, en cambio, imperfecto, ya que una genuina derivación de la conclusión debe alcanzarse de modo indirecto, a través de una prueba adicional (cf. 35b37-36a2)[56].

2.3. *El silogismo y la demostración científica*

En *Segundos Analíticos*, sobre la base del tratamiento de la inferencia silogística desarrollado en *Primeros Analíticos* y de otras consideraciones específicas, Aristóteles presenta una concepción de conjunto en torno a la estructura del conocimiento científico, en el sentido más riguroso del término. Formulado en términos modernos, puede decirse que la ciencia (*epistēmē*) aparece caracterizada allí como un conjunto o sistema de enunciados necesariamente verdaderos, vinculados entre sí por determinadas relaciones de fundamentación. En tal sentido, no es la mera verdad, ni siquiera la verdad necesaria, de tales enunciados lo

55. Véase Buddensiek (1994) p. 115.

56. Para un tratamiento detallado de *Barbara* CNC y *Barbara* NCP, véase Schmidt (2000) pp. 149-155 y 144-148, respectivamente.

que les concede el carácter de cientificidad, sino, más bien, su inserción en un plexo de fundamentación más amplio, dentro del cual ocupan un lugar preciso, determinado por referencia a otros enunciados de los que se derivan lógicamente. Aristóteles intenta capturar el conjunto de condiciones que dan cuenta del carácter propio de los enunciados científicos y, paralelamente, del conocimiento a través del cual tales enunciados se presentan como tales, por medio de la elaboración de una precisa noción de *demostración* (*apódeixis*), que ocupa el centro mismo de la concepción epistemológica desarrollada en la obra (cf. *APo* I 1-6). La demostración es una especie particular de inferencia silogística, que Aristóteles denomina también con el nombre de *silogismo científico* (*syllogismòs epistēmonikós*), por cuanto su posesión garantiza la posesión de conocimiento científico (cf. I 2, 71b17-19). La especificidad del silogismo científico no viene dada, como se echa de ver, por la forma silogística misma, pues esta corresponderá a alguno de los modos válidos estudiados en la teoría de la inferencia silogística. Su especificidad concierne, más bien, a determinados requerimientos adicionales, vinculados con propiedades materiales de las premisas a partir de las cuales se derivan las correspondientes conclusiones. Tales requerimientos son los siguientes: 1) las premisas deben ser *verdaderas*, 2) *primeras* o *inmediatas*, 3) *más conocidas* que la conclusión derivada de ellas y, en tal sentido, *anteriores* a dicha conclusión, y, por último, la premisas deben ser también 4) *causa* de la conclusión (cf. 71b20-22).

1) Una inferencia silogística no garantiza por sí sola la verdad de la conclusión derivada de modo formalmente correcto –es decir, válido– a partir de una determinada conjunción de premisas; lo que la validez formal de una inferencia silogística garantiza es tan solo que la conclusión así derivada no podrá ser falsa, *si y solo si* las premisas son verdaderas. Dicho de otro modo, la validez formal solo garantiza la conservación de la verdad presente ya en las premisas. En cambio, si se parte de premisas falsas nada garantiza que la conclusión derivada válidamente de ellas vaya a ser necesariamente verdadera, ni tampoco necesariamente falsa, pues, como reza un principio básico de la lógica medieval –tematizado en su aplicación al caso del silogismo ya por el propio Aristóteles (cf. *APr* II 2-4)–, de lo falso se sigue cualquier cosa (*ex falso sequitur quodlibet*), es decir, tanto la verdad como la falsedad, y ello de modo puramente accidental[57]. Obviamente, cuando

57. Para la limitación del alcance universal del principio en el caso de la lógica tetravalente, véase Öffenberger (1990) p. 150.

la conclusión de una inferencia silogística válida es falsa, no podría afirmarse que lo obtenido a partir de dicha inferencia constituya conocimiento, pues no hay conocimiento falso: el conocimiento falso no es genuino conocimiento. En términos de la lógica epistémica contemporánea, esto puede formularse diciendo que atribuir a un sujeto X el conocimiento de una proposición *p* implica asumir, al mismo tiempo, la verdad de *p*. En efecto, en caso de ser falsa *p*, no podría decirse propiamente «X conoce (sabe) que *p*», sino, a lo sumo, «X cree que *p*», ya que, a diferencia del conocimiento, una creencia puede ser tanto verdadera como falsa. Aristóteles formula el punto diciendo que no se puede conocer lo que no es el caso, por ejemplo: no se puede conocer que la diagonal del triángulo es conmensurable con los lados, pues dicha proposición es falsa (cf. *APo* I 2, 71b25-26). Si no hay, en general, conocimiento falso, entonces mucho menos podrá haber conocimiento *científico* falso, pues este pretende ser universal y necesariamente verdadero. Esto explica que en el caso del silogismo científico, que es aquel cuya sola posesión asegura la posesión de ciencia, a la exigencia habitual de validez formal se añada expresamente la exigencia material de verdad de las premisas.

Además, 2) dichas premisas deben ser primeras o inmediatas, en el sentido de que ellas mismas no son derivadas demostrativamente a partir de otras premisas (cf. 71b26-29). Esta exigencia alude al papel que desempeñan los principios últimos indemostrables (*vgr.* los axiomas, las definiciones, etc.) de los que, directa o indirectamente, depende el conocimiento demostrativo de todo lo demás, en un determinado ámbito de objetos. En la misma medida, la exigencia se conecta con el problema, ya comentado, de los límites estructurales que le están trazados, en general, a toda forma de conocimiento por vía deductiva, del cual el conocimiento científico-demostrativo es una especie particular, por el simple hecho de tener que partir de principios no alcanzables por vía deductiva, sino solo por medio de procedimientos inductivo-epagógicos.

Por otra parte, 3) las premisas deben ser más conocidas que la conclusión y anteriores ella, aunque no en el sentido de que su conocimiento preceda efectivamente en el tiempo al conocimiento de la conclusión, ya que en el *orden de la adquisición* del conocimiento lo que es más universal y lo que es primero es lo más alejado de aquello que se conoce inmediatamente. Por el contrario, la mayor cognoscibilidad y la anterioridad a las que aquí se alude se conectan más bien con la secuencia propia del *orden de la fundamentación* del conocimiento ya poseído (cf. 71b33-72a5): aunque muchas veces se llega a conocer las premisas que

fundamentan una conclusión con posterioridad al hecho de haber reconocido a esta como verdadera, no es menos cierto que solo a partir de las correspondientes premisas se está en condiciones de *dar razón* de la verdad de la conclusión, y no viceversa, pues la verdad de la conclusión no permite fundamentar la de las correspondientes premisas.

Finalmente, 4) las premisas deben ser causa de la conclusión, pues solo se tiene conocimiento científico de algo cuando se lo conoce por sus causas, las cuales, justamente en la medida en que permiten dar razón de algo, son, en el orden de la fundamentación, anteriores a lo explicado por referencia a ellas (cf. 71b29-33). Que las premisas han de ser causas de la conclusión debe entenderse en referencia a dos aspectos, inseparables en la concepción de Aristóteles, a saber: por un lado, el hecho de que las premisas cumplen esencialmente una función de explicación y fundamentación respecto de la conclusión; por otro, el hecho de que tal cosa solo resulta posible en la medida en que los eventos o estados de cosas a los que las premisas y la conclusión refieren estén ellos mismos vinculados por nexos causales que la conexión silogística debe reflejar adecuadamente en el plano lógico, si es que aspira a contar como genuinamente demostrativa. El punto es de fundamental importancia sistemática, porque pone de manifiesto que la noción aristotélica de demostración pretende vincular dos elementos en principio heterogéneos, pero ambos esenciales, a juicio de Aristóteles, para caracterizar específicamente lo que ha de entenderse bajo conocimiento científico, a saber: la estructura deductiva fundada en la forma lógica del silogismo, por un lado, y la explicación por referencia a causas, por el otro. Carácter deductivo y alcance causal constituyen, pues, ambos elementos imprescindibles en una explicación genuinamente científica, que merezca el calificativo de demostrativa. En otro contexto (véase *APo* I 13), Aristóteles ilustra el punto por medio de un contraste entre una mera inferencia silogística, que provee tan solo conocimiento de un hecho, y una inferencia silogística que, por estar dotada de alcance causal, provee una genuina explicación del hecho en cuestión. El ejemplo de Aristóteles apela a la contraposición entre los siguientes dos silogismos (cf. 78a31-b3):

(1)	(2)
Todo lo que no titila está cerca	Todo lo que está cerca no titila
Los planetas no titilan	Los planetas están cerca
Los planetas están cerca	Los planetas no titilan

Ambos silogismos corresponden a la primera figura y son obviamente válidos. Pero hay entre ambos una notoria diferencia en lo que concierne al alcance explicativo: el silogismo (1) solo establece el hecho de que los planetas están cerca, pero no explica propiamente dicho hecho; en cambio, el silogismo (2) provee una genuina explicación del hecho de que los planetas no titilen. La razón de la diferencia estriba en que el término medio de (2) (*vgr.* «estar cerca») da cuenta de la causa del hecho establecido en la correspondiente conclusión, mientras que el término medio de (1) (*vgr.* «no titilar») no indica la causa de la correspondiente conclusión, sino más bien la consecuencia del hecho establecido en ella. En cuanto posee genuino alcance explicativo, por constituir una inferencia que va desde la causa a lo causado por ella, el silogismo (2) constituye un caso de genuina demostración y vehiculiza como tal conocimiento genuinamente científico. El silogismo (1) representa, en cambio, el caso de una inferencia que invierte el orden de la correspondiente relación causal, pues va de lo causado (*vgr.* el no titilar de los planetas) a su causa (*vgr.* su estar cerca). Este tipo de inferencia causalmente inversa, en general, y las así llamadas inferencias a partir de signos, en particular, juegan un papel importante en la concepción aristotélica en torno a las formas no estrictamente demostrativas del conocimiento discursivo e inferencial, sobre todo, en conexión con el tratamiento de la argumentación retórica (véase abajo IV.2.5). Pero no constituyen casos de genuina demostración científica, por cuanto no satisfacen el requerimiento de proveer una explicación causal del hecho establecido en la conclusión. El requerimiento de relevancia causal es, como se dijo, un componente esencial de la noción aristotélica de demostración, más allá de las dificultades que plantea, en muchos casos, la necesidad de vincular dicho requerimiento con las exigencias formales propias de la demostración silogística. Ha habido, por cierto, intentos de reinterpretar la exigencia de relevancia causal planteada por Aristóteles en términos puramente epistémicos, con el fin de evitar las dificultades que plantea la vinculación de la perspectiva lógico-epistémica y la perspectiva ontológico-causal en el modelo epistemológico de *Segundos Analíticos*[58]. Pero dichos intentos necesariamente fracasan y no permiten capturar el núcleo significativo de la posición elaborada por Aristóteles[59].

58. Véase McKirahan (1992).
59. Véase Alvarado (1999).

Pues bien, lo propio y definitorio del conocimiento científico es su carácter demostrativo en el sentido indicado. Pero de aquí se sigue necesariamente que hay ciertos puntos de partida y presupuestos de todo conocimiento científico, que no pueden ser conocidos del mismo modo que lo que se conoce demostrativamente a partir de ellos, ya que, como se dijo, toda demostración parte, en definitiva, de conocimientos previos, a los cuales no puede accederse de modo demostrativo. En *Segundos Analíticos* Aristóteles tematiza también este aspecto e identifica, al menos, tres tipos de puntos de partida del conocimiento científico, a saber: 1) los *axiomas* (*axíōma*, plural: *axiṓmata*), 2) las *hipótesis* (*hypóthesis*, plural: *hypothéseis*) y 3) las *definiciones* (*horismós*, plural: *horismoí*) (véase *APo* I 2, 72a14-24). 1) Los *axiomas* son enunciados primitivos, no demostrables, cuyo conocimiento inmediato es un requisito previo indispensable, si se desea conocer otros enunciados de modo demostrativo (cf. 72a16-18). Como ejemplos de axiomas que proveen puntos de partida indemostrables de las ciencias demostrativas Aristóteles menciona diferentes tipos de principios. Por una parte, menciona a) principios lógicos de máxima universalidad tales como el Principio de No-Contradicción («A no puede ser a la vez y en el mismo sentido B y no-B») y el Principio de Tercero Excluido («A debe ser B o no-B») (cf. I 11), cuya validez el propio Aristóteles defiende en otro contexto (véase *Met.* IV 3-8). Estos principios están presupuestos en toda demostración científica, sin aparecer mencionados habitualmente de modo expreso en calidad de premisas. En un breve pasaje Aristóteles parece sugerir que dichos principios no constituyen premisas, sino, más bien, lo que modernamente se llamaría reglas de inferencia, al indicar que no se demuestra *a partir de* (*ek*) ellos, sino *a través de* (*dià*) ellos (cf. *APo* I 10, 76b10)[60]. Pero hay quienes piensan que, a falta de apoyo textual adicional, el pasaje no provee evidencia suficiente para atribuir a Aristóteles conocimiento de la distinción funcional entre premisas y reglas de inferencia[61]. En todo caso, Aristóteles insiste en que se trata aquí de principios *comunes* a todas las ciencias demostrativas, y en tal sentido puede decirse, por tanto, que cumplen la función de *reglas metacientíficas*, en la medida en que establecen condiciones necesarias para todo sistema de conocimiento científico[62]. Por otra parte, b) junto a los dos principios lógicos fundamentales mencionados, Aristó-

60. Cf. Ross (1949) p. 56, 531-532 *ad* 75a41.
61. Véase Barnes (1994) p. 139 *ad loc.*
62. Cf. Cassini (1988) p. 77.

teles menciona como ejemplos de axiomas también algunos principios básicos, de menor generalidad en lo que concierne a su campo de aplicación, pero todavía comunes a varias ciencias, tales como el principio que establece que cuando a cosas iguales se le restan partes iguales, los residuos serán iguales (cf. *APo* I 10, 76a41), un principio que solo encuentra aplicación genuina en el ámbito de las ciencias que operan con cantidades (cf. 76a41-b2).

Por su parte, y a diferencia de los axiomas, 2) las *hipótesis* y 3) las *definiciones*, que Aristóteles subsume bajo el título común de *tesis* (cf. I 2, 72a14-16), proveen los principios *propios* de cada ciencia. A diferencia de los axiomas, los principios propios proveen las premisas primeras de las que parten las demostraciones de la correspondiente ciencia. Ahora bien, a juicio de Aristóteles, al menos en el marco de la concepción de *Segundos Analíticos*, la unidad de una ciencia determinada viene dada por su referencia a un cierto *género* (*génos*) de cosas, que oficia de *sujeto* o *tema* propio de dicha ciencia y del cual se establecen por vía demostrativa las propiedades que le pertenecen por sí mismo (cf. *APo* I 7, 75a42-b2; I 10, 76b22). La noción de género debe tomarse aquí en su significado lógico más estricto, que remite a una clase natural de cosas, designadas por un predicado o nombre común, que se aplica a todas ellas con un significado único, es decir, unívocamente. Así, por ejemplo, el término «animal» designa el género del que se ocupa una ciencia como la biología, y se predica de modo unívoco de todas las especies de animales, de modo que en expresiones como «el buey es un animal», «el camaleón es un animal» o «la araña es un animal» posee siempre uno y el mismo significado. Ahora bien, las *hipótesis* serían, según la interpretación más habitual, aquellos enunciados que afirman la existencia del género del que ha de ocuparse una determinada ciencia, designado como tal por un correspondiente nombre, y ello solamente allí donde la existencia de dicho género de cosas no es de suyo evidente (cf. I 2, 72a20-24; I 10, 76b23-77a4)[63]. Esta interpretación no está libre de dificultades, pues no resulta fácil hacerla compatible con el hecho de que enunciados existenciales del tipo «X existe» no pueden funcionar, en principio, como premisas de una demostración silogística[64]. Por su parte, las *definiciones*

63. Véase Mansion (1976) pp. 151-153; Barnes (1994) pp. 100-101, 140-142.

64. Para una interpretación diferente, que considera las hipótesis como un tipo particular de enunciados predicativos, véase Gómez Lobo (1977) y (1981); véase también Cleary (1995) pp. 176-189, quien ofrece una interpretación que busca combinar las ventajas de la tradicional y de la defendida por Gómez Lobo. En la misma línea de lo sugerido en el texto, Cleary enfatiza

son aquellos enunciados que establecen lo que una determinada cosa es esencialmente (cf. *APo* II 10, 93b29; II 3, 91a1)[65]. Las definiciones de las que parte una ciencia serían fundamentalmente aquellas que expresan la esencia del género que provee el objeto propio de dicha ciencia, del cual la demostración procede luego a establecer las propiedades que le pertenecen por sí mismo (cf. II 3). Siendo la definición el enunciado que articula predicativamente la esencia de un objeto, no puede haber, en sentido estricto, demostración de la definición, pues tampoco hay demostración de la esencia (cf. II 4-8).

La concepción aristotélica de la ciencia, elaborada sobre la base de la noción de demostración antes comentada, presenta aspectos que contrastan fuertemente con las concepciones actuales más difundidas acerca de la estructura y el carácter del conocimiento científico. En particular, se ha señalado a veces que el énfasis en el hecho de que la ciencia debe constituir un sistema deductivo, construido además sobre la base de principios indemostrables necesariamente verdaderos, deja poco lugar para algunas de las características que parecen más distintivas de lo que modernamente se entiende por ciencia, tales como el carácter hipotético y revisable de los puntos de partida, la provisoriedad de las conclusiones sujetas siempre a la posibilidad de ulterior revisión o revocación, y la exigencia de progreso, el cual no siempre acontece de modo meramente acumulativo o lineal, sino que muchas veces va asociado a las crisis de fundamentos y a las necesidades de reformulación de conceptos fundamentales y redescripción de fenómenos básicos que dichas crisis traen consigo. En todo caso, siguiendo aquí las tendencias operantes ya en la caracterización platónica de la ciencia (*epistḗmē*), por oposición a la mera opinión o creencia (*dóxa*), el propio Aristóteles afirma expresamente que las conclusiones establecidas por medio de las demostraciones científicas genuinas han de tener necesariamente el carácter de verdades necesarias y eternas (cf. I 8). Tampoco puede ponerse seriamente en duda el carácter esencialmente

que no se trata de afirmaciones de existencia en el sentido usual, que quedan referidas a un determinado objeto, sino, más bien, de afirmaciones referidas al *modo de ser* que corresponde a los sujetos, de los cuales se predican determinados atributos.

65. La caracterización ofrecida corresponde al sentido técnico más estricto de la noción de defินción, que es también el más importante, desde el punto de vista sistemático. Junto a él, Aristóteles reconoce, además, la existencia de otros tres sentidos de la noción, según se trate de una definición meramente nominal, o bien de una explicación silogística que indica el «por qué» de algo, o bien de la conclusión de tal explicación silogística (cf. *APo* II 10). Para una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica de la definición, véase Deslauriers (2007).

fundacionalista de la concepción epistemológica de Aristóteles[66], que constituye incluso el primer y más sofisticado ejemplo en la Antigüedad clásica de un modelo axiomático descripto como tal en el plano metateórico[67], un modelo axiomático que, a diferencia de lo que es habitualmente el caso en la axiomática moderna, exige la verdad y la necesidad de sus propios puntos de partida.

Todas estas y otras características del modelo aristotélico contrastan notoriamente con las relevadas por las concepciones epistemológicas más difundidas en la actualidad. Sin pretender nivelar dicho contraste, conviene, sin embargo, recapitular algunos aspectos que pueden contribuir a mitigar el carácter exageradamente logicista y fixista que adquiere la concepción aristotélica en presentaciones poco matizadas. En primer lugar, es importante el hecho de que la teoría aristotélica de la demostración no pretende proveer una suerte de lógica del descubrimiento científico, sino tan solo una teoría de la justificación del conocimiento: el silogismo científico no puede llevar a la obtención de conocimientos radicalmente nuevos, sino que provee tan solo un modo de justificar conocimientos ya poseídos por medio de su vinculación con otros que pueden explicarlos, lo cual permite entender también la función esencialmente didáctica que Aristóteles vincula con los procedimientos demostrativos propios de cada ciencia (cf. p. ej. *RS* 2, 165b1-3). En este sentido, la investigación contemporánea ha llamado la atención sobre el hecho de que en su tarea de investigación científica Aristóteles no procede nunca, de hecho, sobre la base del tipo de razonamiento deductivo que exige su propia teoría de la demostración, sino que privilegia los procedimientos de tipo inductivo-epagógico y dialéctico, que permiten pasar de lo individual a lo universal y someter a prueba, a través de la discusión crítica, a los enunciados que pretenden validez universal[68].

Este aspecto se conecta también, en segundo lugar, con el hecho de que la propia estructura formal del silogismo, tal como Aristóteles la tematiza, remite, en su origen, al contexto de la discusión dialéctica. En efecto, E. Kapp ha llamado la atención sobre el hecho de que, contra lo que fue la tendencia dominante en buena parte de la tradición posterior, el recurso expreso al silogismo debe considerarse enmarcado, en el caso Aristóteles, en el intento por encontrar el modo de justificar un enunciado dado de antemano, que, una vez halladas

66. Véase Cassini (1988) pp. 81-92.
67. Véase Scholz (1930).
68. Véase Owen (1961), Wieland (1960-1961).

las correspondientes premisas, aparece así como la conclusión del razonamiento que conduce a él. Dicho de otro modo: en la práctica habitual en el marco de la discusión dialéctica, que constituye una suerte de juego reglado basado en el intercambio de argumentos entre alguien que sostiene una tesis y un oponente que trata de refutarlo, se parte del enunciado que ha de oficiar de conclusión y se busca luego hallar las premisas que permiten justificarlo, en vez de partir de premisas para derivar lo que se sigue lógicamente de ellas[69]. Esto indica que el recurso al silogismo como matriz formal de la demostración científica no remite de suyo, en el caso de Aristóteles, a una concepción deductivista extrema, que intentara eliminar toda asimetría entre el orden de la adquisición y el orden de la justificación del conocimiento: el silogismo forma parte de lo que la tradición posterior llamó una *ars demonstrandi*, y, en la medida en que no permite obtener conocimiento genuinamente nuevo, sino tan solo justificar conocimientos ya poseídos o, a lo sumo, hacer explícito por derivación lo que está contenido implícitamente en ellos, no puede sustituir a los mecanismos informales no-deductivos propios de una *ars inveniendi*. En esta misma línea, hay quien ha argumentado en favor de una interpretación según la cual la demostración científica por medio de inferencias silogísticas presupondría, como paso previo, el establecimiento de las relaciones que vinculan a los términos relevantes y la elaboración de las correspondientes definiciones, por medio de procedimientos de tipo dialéctico, que remiten en su origen al método platónico de la división[70].

Por último, un tercer aspecto a tener en cuenta concierne al estatuto de los axiomas y los principios primeros de todo conocimiento científico. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en la axiomática moderna, Aristóteles exige que los puntos de partida indemostrables de la ciencia sean necesariamente verdaderos y capaces de producir por sí mismos la convicción de que son verdaderos (cf. *Tóp.* I 1, 100b18-21), de modo tal que su verdad aparece, en cierto sentido, como autosustentada. Sin embargo, no es menos cierto que esto no implica que Aristóteles considere a dichos axiomas y principios primeros como verdades inmediatas, evidentes para cualquiera, dadas, por así decir, de antemano, y no susceptibles de ningún tipo de justificación discursiva. Por el contrario, ya se ha mencionado el hecho de que también los actos de captación no-discursiva por parte del intelecto

69. Véase Kapp (1931).
70. Véase Ferejohn (1991) pp. 15-61.

intuitivo (*noûs*) pueden, e incluso suelen, venir mediados por procesos preparatorios de carácter inductivo-epagógico[71]. Y a ello se agrega el hecho de que el propio Aristóteles desarrolla complejos argumentos de carácter dialéctico, destinados a probar de modo indirecto la necesaria validez de axiomas como el Principio de No-Contradicción (y el de Tercero Excluido), mostrando la imposibilidad del intento de negar consistentemente dicha validez. Estos argumentos presentan, sobre todo, en el caso de la defensa del Principio de No-Contradicción, una estructura y un alcance comparables, aunque no idénticos, al tipo de fundamentación que actualmente se denomina de carácter trascendental-pragmático[72]. En la concepción aristotélica, los axiomas y principios primeros no aparecen, pues, como injustificables (o injustificados), sin más, sino tan solo como no susceptibles de un tipo particular y específico de justificación, a saber: aquel que provee el conocimiento demostrativo propio de la ciencia[73].

Todo esto muestra, en definitiva, que la exigencia aristotélica de verdad necesaria y cognoscibilidad autosustentada de los axiomas y principios primeros de la ciencia demostrativa está muy lejos de expresar una concepción intuicionista ingenua, basada de modo acrítico en un postulado de evidencia inmediata difícilmente defendible[74].

2.4. *La dialéctica y la tópica*

La conexión que vincula el concepto de dialéctica con el problema del acceso a los principios últimos de la demostración científica y el conocimiento, en general, explica en buena medida el enorme interés surgido en el marco de la investigación especializada, desde los años 60 a esta parte, por la concepción aristotélica de la dialéctica, en general, y en particular, por la teoría de la argumentación dialéctica que Aristóteles desarrolla en *Tópicos*, obra sobre la cual han aparecido numerosos estudios de primer nivel en los últimos años. Aquí convergen tanto el renovado interés contemporáneo por la tópica, motivado por el auge de las nuevas teorías de la argumentación y la hermenéutica, como también el interés gene-

71. Véase Le Blond (1939) pp. 121-145.
72. Véase Hafemann (1998) pp. 6-11, 44-50, etc.
73. Véase Cassini (1988) pp. 70-71.
74. Véase Scholz (1930) pp. 265-270; Kal (1988) pp. 54-60.

ralizado en el horizonte filosófico actual por hallar modelos de fundamentación que estén en condiciones de afrontar el reto del escepticismo, en un contexto signado por la reconocida obsolescencia de los modelos fundacionalistas de carácter dogmático-ingenuo, sean de corte intuicionista o bien de corte deductivista. No es posible reflejar aquí siquiera superficialmente la vasta problemática vinculada con la recepción de la dialéctica aristotélica en el contexto de la discusión filosófica contemporánea. Ni siquiera será posible dar una idea acabada del contenido de *Tópicos*, una obra larga y minuciosa, que se cuenta entre las primeras escritas por Aristóteles, y que refleja el grado de sofisticación alcanzado por la práctica y la teoría de la discusión dialéctica ya en el seno de la Academia[75]. Habrá que contentarse, pues, con unas pocas indicaciones muy generales.

Desde el punto de vista del contenido, la obra titulada *Tópicos* puede ser dividida en dos partes diferenciadas, a saber: 1) los libros I y VIII, que exponen y discuten el método dialéctico en sus aspectos principales; 2) los libros II-VII, que contienen una minuciosa colección de «lugares» (*tópoi*) empleados en la discusión dialéctica, en total unos 337. El objetivo del tratado consiste en el hallazgo de un método que permita argumentar sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas probables, sin incurrir en contradicciones (cf. *Tóp.* I 1, 100a18-21). De aquí se derivan dos elementos que diferencian netamente a la dialéctica de la ciencia, a saber: 1) mientras que la ciencia tiene un objeto propio, un tema específico, que viene dado por la unidad de un determinado género de cosas, la dialéctica versa, en principio, sobre cualquier tipo de problema, incluidas aquellas cuestiones que, por su carácter máximamente general, quedan más allá de la esfera de competencia de cualquier ciencia particular, y que forman parte, como tales, del ámbito de problemas de los que se ocupa también la reflexión filosófica; 2) mientras que la demostración científica debe partir de premisas necesariamente verdaderas, la dialéctica parte, en cambio, de premisas meramente probables o plausibles (*éndoxa*). Como la ciencia, también la dialéctica apela a la inferencia silogística para establecer determinadas conclusiones, hallando las premisas a partir de las cuales pueden derivarse lógicamente. Pero, en la medida en que se parte aquí de premisas meramente probables, no se está en presencia de silogismo científico, que es el único que produce genuina demostración, en el sentido

75. Para interpretaciones de conjunto recientes, véase Primavesi (1996), discutida en Chichi (2000), y Slomkowski (1997).

aristotélico del término, sino, más bien, del así llamado *silogismo dialéctico* (*dialektikòs syllogismós*) (cf. 100a29-30). Bajo «premisas probables» o «plausibles» se entiende aquellas opiniones o creencias que son admitidas o bien por todos los hombres, o bien por la mayor parte de ellos, o bien por los sabios, ya sea por la mayor parte de ellos o bien por los más reputados (cf. 100b21-23). La oposición entre lo «plausible» y lo «no plausible» debe tomarse aquí en un sentido neutral, que no prejuzga respecto de la alternativa entre lo «verdadero» y lo «falso», ya que para considerar como «plausible» a un determinado punto de partida basta, al menos, en principio, con atender al grado de aceptación del que goza de hecho. Esto explica que premisas falsas puedan ser empleadas, en determinados casos, como puntos de partida de argumentos dialécticos (cf. VIII 12, 162b27-30). Por último, 3) una tercera diferencia respecto del silogismo científico concierne al peculiar contexto pragmático en el que tiene lugar el recurso al argumento dialéctico, el cual es siempre un contexto dialógico y refutativo, mientras que la demostración científica puede llevarse a cabo también en contextos monológicos, y, en caso de estar inserta en contextos dialógicos, cumple, como se dijo ya, una función de tipo esencialmente didáctico, y no refutativo. Por otro lado, en la medida en que parte de premisas probables y es genuinamente conclusivo, el silogismo dialéctico se diferencia también del *silogismo erístico* o meramente *disputativo* (*eristikòs syllogismós*), que es propio del tipo de discusión que caracteriza a la sofística. Este último no satisface las mencionadas condiciones de plausibilidad y conclusividad, ya que o bien parte de premisas que tienen solo apariencia de probabilidad, pero que no son realmente probables, o bien concluye de modo meramente aparente, ya sea a partir de tales premisas o de premisas genuinamente probables (cf. I 1, 100b23-101a4; *RS* 2, 165b7-8), por cuanto o bien no concluye según los modos válidos de la inferencia silogística, o bien incurre en alguna falacia de tipo material, o bien no satisface los requerimientos de propios de una genuina refutación (p. ej. el de relevancia y especificidad respecto de la cuestión discutida) (cf. *RS* 11, 171b7-22)[76].

Sin constituir ella misma ciencia, la dialéctica posee, sin embargo, una utilidad propia, que comprende, básicamente, tres aspectos diferentes, a saber: 1) el relativo a la *ejercitación*, que apunta a aumentar la capacidad para argumentar

76. Para la distinción de estos tres tipos de errores como característicos del silogismo erístico, véase Dorion (1995) p. 147 nota 162 *ad* 171b11. Para el contraste entre refutaciones dialécticas y meramente erísticas o sofísticas, véase Evans (1977) pp. 39-41.

sobre los diferentes posibles temas de discusión; 2) el relativo a la capacidad de hallar, a través del conocimiento de las opiniones mayoritariamente aceptadas, una base común de discusión con personas desconocidas a las que se encuentra de modo azaroso; y 3) el relativo al cultivo de las ciencias filosóficas (cf. *Tóp.* I 2, 101a25-34). Esta última utilidad es doble: por un lado, a) si se está en condiciones de argumentar tanto en pro como en contra sobre cada asunto de discusión, se estará también en mejores condiciones para distinguir lo verdadero y lo falso en cada caso; por otra parte, b) la argumentación dialéctica permite aproximarse, a través del examen de las opiniones comúnmente aceptadas, a aquellos principios primeros que son presupuestos de las ciencias, pero no pueden ser demostrados por recurso a los principios específicos de dichas ciencias: en su carácter esencialmente investigativo, la dialéctica abre, pues, el camino hacia los principios primeros de todas las disciplinas (cf. I 2, 101a34-b4), ya que, por otra parte, es propio de la argumentación dialéctica apelar frecuentemente a procesos de tipo inductivo-epagógico (cf. I 12). Este último aspecto explica la proyección sistemática de la dialéctica hacia el conjunto de la filosofía aristotélica, justamente en la medida en que se conecta de modo directo con la cuestión, ya mencionada, concerniente a los límites estructurales del conocimiento alcanzable por vía demostrativa.

Lo peculiar del argumento dialéctico reside no en su forma silogística, sino en el tipo de premisas de que se parte, y, con ello, también en el tipo de conclusión al que se llega. Por lo mismo, Aristóteles concentra su atención en este aspecto y desarrolla, en primer lugar, una teoría de los *predicables*, que apunta a tipificar los tipos de vinculación entre sujeto y predicado que los diferentes enunciados establecen en cada caso. Aristóteles distingue cuatro tipos de predicables, con arreglo al criterio de si es posible o no la conversión de sujeto y predicado en un enunciado de la forma «S es P», a saber: 1) si el término P es convertible con el término S, entonces puede ocurrir o bien a) que P exprese la esencia de lo designado por S, o bien b) que no la exprese; en cambio, 2) si el término P no es convertible con el término S, entonces ocurrirá o bien a) que P expresa una parte de la esencia de lo designado por S, o bien b) que no expresa una parte de dicha esencia. El caso 1a) corresponde a la *definición* (*hóros*) (p. ej. «pedestre bípedo» o bien «animal racional» respecto de «hombre»); el caso 1b) a lo que Aristóteles denomina el *propio* (*tò ídion*), es decir, una propiedad exclusiva, pero no esencial de una cosa (p. ej. «capaz de aprender gramática» respecto de «hombre»); el caso 2a)

corresponde al *género* (*génos*) (p. ej. «animal» respecto de «hombre» o de «buey»); y el caso 2b) al *accidente* (*symbebēkós*) (p. ej. «blanco» respecto de «hombre» o de «caballo») (véase I 4-8). Todo enunciado que pueda entrar a formar parte de un razonamiento, como una de sus premisas, caerá necesariamente, desde el punto de vista de la vinculación entre los términos S y P, bajo uno de estos cuatro tipos. El criterio de *convertibilidad* empleado aquí por Aristóteles es sistemáticamente importante, tanto desde el punto de vista lógico como ontológico, e incluso con independencia de la problemática vinculada con el silogismo dialéctico, porque apunta a la *coextensividad* de los términos considerados, y esta pone, a su vez, en juego la *identidad* de las cosas designadas por ellos (cf. I 7).

Ahora bien, además de las premisas, en la discusión dialéctica se echa mano también de otros dos tipos de enunciados, que Aristóteles designa con los nombres de problema y tesis. Aristóteles caracteriza de modo específico cada uno de estos tres tipos de enunciados. Una *premisa dialéctica* es la respuesta afirmativa o negativa (es decir, por «sí» o por «no») obtenida a partir de una interrogación precisa planteada de antemano, la cual resulta probable, ya sea para toda o la mayor parte de la gente, ya sea para los sabios, y, entre estos, o bien para todos o la mayor parte o bien solo para los más reputados (I 10, 104a8-10). En el caso de tratarse de una opinión probable solo para los sabios, esta no deberá resultar paradójica para el común de la gente, pues solo sobre esa base podrá asumirse como probable sin más (cf. 104a10-12). Ejemplos de premisas dialécticas son enunciados tales como «una misma y única ciencia (*vgr*. la medicina) tiene por objeto a ambos elementos de una pareja de contrarios (*vgr*. salud y enfermedad)» o bien «a los amigos hay que hacerles el bien y a los enemigos el mal», etc. (véase 104a15-33). En cambio, un *problema dialéctico* es un objeto de consideración, presentado bajo la forma disyuntiva «A o no A», y dotado de interés práctico o bien teórico, sobre el cual o bien no hay una opinión aceptada entre el común de la gente, o bien hay discrepancia entre la gente común y los sabios, o bien la hay dentro de estos mismos grupos de personas (cf. I 11, 104b1-5). Ejemplos son, en el caso de los problemas de interés puramente teórico, la cuestión de si el mundo es o no eterno, y, en el caso de los problemas de interés práctico, la cuestión de si el placer es o no aquello que debe ser elegido (véase 104b5-8). Por último, si la opinión de un sabio o filósofo notable resulta paradójica desde el punto de vista del común de la gente, se está en presencia de una *tesis dialéctica* (cf. 104b19-20). Ejemplos son, entre otros, la opinión de Antístenes de que no hay contradicción

posible, o la de Meliso de que lo que es es una sola cosa (cf. 104b20-24). Según esto, toda tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues existen problemas sobre los cuales no hay opiniones aceptadas, ni en un sentido ni en otro (cf. 104b29-105a1). Ahora bien, no todo problema ni toda tesis proveen materia relevante para una discusión dialéctica, pues hay cosas que simplemente no vale la pena discutir. Por ejemplo, en el ámbito de los asuntos relevantes desde el punto de vista práctico, no vale la pena discutir cosas de aceptación generalizada como si se ha de honrar a los dioses y a los padres, pues quien sostenga lo contrario no necesita tanto argumentos cuanto más bien un castigo adecuado;[77] y, en el ámbito de las materias de carácter teórico, no vale la pena discutir cosas como si la nieve es o no blanca, pues basta con abrir los ojos para comprobar la verdad. En general, la discusión no debe versar sobre cosas cuya prueba está o bien inmediatamente al alcance de la mano o bien demasiado alejada del ámbito de las creencias comunes (cf. 105a3-9).

Ahora bien, quien desea practicar de modo competente la técnica de la argumentación dialéctica puede echar mano de un amplio conjunto de *lugares dialécticos*, que Aristóteles reúne y discute en los libros centrales de *Tópicos*. Puede decirse que un lugar (*tópos*) es un esquema formal de argumentación en el cual una conclusión-*tipo* se sigue de premisas-*tipo*, y que, aplicado en el contexto de la discusión dialéctica, permite hallar las premisas requeridas de las cuales se sigue una conclusión determinada, la cual puede ser alcanzada por medio de varios o incluso muchos argumentos, basados en diferentes lugares. Justamente, parte importante del arte dialéctico consiste en identificar el o los lugares más favorables, a partir de los cuales puede obtenerse la conclusión deseada[78]. Aristóteles no provee una definición o caracterización estricta de lo que entiende por «lugar», pero en *Retórica* explica que bajo un mismo lugar caen muchos argumentos (cf. *Ret.* II 26, 1403a17-18), lo cual abona la interpretación de que se trata aquí no de argumentos concretos, sino, más bien, de formas o esquemas de argumentación[79]. Alejandro de Afrodisia (*In Top.* 126, 14-23) caracteriza el lugar como una suerte de punto de partida o elemento, que es definido en su estructura general, pero indefinido en lo concerniente a los términos particulares que la comple-

77. Para la temática relativa a los límites de la argumentación ética, véase Zagal – Aguilar Álvarez (1996).

78. Véase Brunschwig (1967) p. xxxix-xl.

79. Cf. Smith (1997) p. xxiv-xxx.

tan, por medio del cual se puede obtener puntos de partida concretos para los casos particulares sobre los cuales se argumenta. El ejemplo de Alejandro es: «si un contrario pertenece a un contrario, entonces su contrario pertenece al otro contrario», lo que, a la luz de un pasaje de *Tópicos* II 8, quiere decir que «si A pertenece a B, entonces el contrario de A pertenece al contrario de B» (cf. *Tóp.* II 8, 113b27-28). Este lugar provee una forma argumental que puede ser aplicada a muchos casos particulares, con solo sustituir términos definidos en el lugar de las variables, por ejemplo «si lo malo daña, lo bueno beneficia»[80]. A partir de aquí es posible derivar diferentes tipos de argumentos, por ejemplo, el mismo condicional ya mencionado o bien un silogismo hipotético del tipo:

Si lo malo daña, lo bueno beneficia

Lo malo daña

Lo bueno beneficia

No es posible ni necesario entrar aquí al profuso debate reciente en torno a la estructura del silogismo dialéctico como tal y su conexión con el empleo de los lugares, debate en el cual, por ejemplo, se ha discutido la cuestión de si el silogismo dialéctico contiene realmente o no una premisa condicional. A los fines de esta exposición sumaria, baste el ejemplo apuntado simplemente para sugerir un posible modo de conectar ambos aspectos centrales de la concepción aristotélica en torno a la discusión dialéctica, a saber: la teoría del silogismo dialéctico y la de los lugares dialécticos, sin realizar un juicio definitivo en torno al problema de si el silogismo dialéctico ha de verse o no como un tipo especial de silogismo hipotético.

2.5. *La argumentación retórica*

Un último tipo de argumentación que Aristóteles tematiza, en estrecha conexión sistemática con la argumentación dialéctica, es la argumentación retórica, pues la retórica es la contraparte (*antístrophos*) de la dialéctica (cf. *Ret.* I 1,

80. Véase Smith (1997) p. xxv.

1354a1)[81]. El arte del orador apunta a persuadir al auditorio. La persuasión que intenta producir el orador se logra o bien por recurso a procedimientos inductivos, o bien por recurso a la prueba deductiva. Fuera de estos dos tipos de procedimientos no hay ningún otro recurso específico de persuasión del que pueda echar mano el orador, ya que la disyunción entre inferencia inductiva e inferencia deductiva es completa (cf. I 2, 1356b6-11). El tipo de procedimiento inductivo propio de la retórica (*epagōgḕ retorikḗ*) corresponde a lo que Aristóteles denomina el *ejemplo* o *paradigma* (*parádeigma*), mientras que la prueba deductiva de la que se vale el orador corresponde al *silogismo retórico* (*retorikòs syllogismós*), también llamado *entimema* (*enthýmēma*) (cf. 1356b4-6).

Un *ejemplo* o *paradigma* es un tipo de inferencia inductiva que, en vez de remontarse de lo particular a lo universal, pasa, más bien, de un caso particular mejor conocido –o de varios, aunque no de todos los casos del mismo tipo– a otro caso particular menos conocido, en el que se concentra el interés de la argumentación. La inferencia de uno a otro viene posibilitada por el hecho de que ambos caen bajo una descripción común, que opera como término medio (cf. *APr* II 24, 69a13-16; *Ret.* I 2, 1357b26-30). Hay básicamente dos tipos de paradigmas, según se parta de casos efectivamente sucedidos o de casos inventados (cf. *Ret.* II 20, 1393a25-30). Cuando se parte de casos reales, el paradigma tiene la forma de un informe o narración de hechos (*prágmata légein*) (cf. 1393a30-b3), mientras que a partir de casos inventados se puede elaborar ya una comparación (*parabolḗ*) (cf. 1393b3-8), ya una fábula (*lógos*) (cf. 1393b8-1394a9). La diferencia del paradigma con la inducción completa es doble, a saber: a) el paradigma no supone partir de todos los casos particulares; b) el paradigma vincula una descripción, empleada como término medio, no solo con el término mayor de un silogismo, como ocurre en el caso de la inducción, sino también con el término menor correspondiente (cf. *APr* II 24, 69a16-19). El ejemplo de Aristóteles es la inferencia que permite probar que es malo que los atenienses declaren la guerra a los tebanos, partiendo de la premisa que afirma que es malo hacer la guerra a los vecinos, la cual es apoyada, a su vez, por recurso a la premisa que afirma que fue malo para los tebanos hacer la guerra a los focios, que son sus vecinos. Este último caso particular opera aquí como ejemplo, y puede ser apoyado por el recurso a muchos otros casos semejantes (cf. 68b38-69a13). El argumento así

81. Véase Brunschwig (1996); Rapp (2002) II p. 19 ss. *ad* 1354a1-1354a6.

derivado sería: que los atenienses hagan la guerra a los tebanos es malo (conclusión), porque la guerra contra los tebanos sería una guerra contra vecinos (premisa menor), y las guerras contra vecinos son malas (premisa mayor), donde «guerra contra vecinos» opera como término medio[82]. El paso inductivo posibilitado por el ejemplo consiste en sustentar la probabilidad de la premisa mayor por medio del recurso a uno o varios casos particulares del mismo tipo. El razonamiento silogístico basado en dicha premisa mayor permite trasmitir luego el carácter de probabilidad de dicha premisa a la conclusión particular derivada de ella, la cual expresa la creencia concreta en favor de la cual se quiere persuadir a la audiencia.

Por su parte, un *entimema* no es otra cosa que una inferencia silogística que es empleada a los efectos de producir una prueba en el contexto del uso público del lenguaje propio de la oratoria. El ejemplo anterior basado en la premisa mayor fundada en el recurso al ejemplo podría contar, pues, al mismo tiempo como ejemplo de un entimema. En el uso técnico de la lógica actual, la palabra «entimema» se emplea habitualmente para designar una inferencia deductiva en la cual una o varias premisas son asumidas de modo implícito. Por cierto, por razones referidas a los requerimientos de su contexto pragmático específico, Aristóteles recomienda al orador partir de pocas premisas en sus argumentaciones y, así, abreviarlas (cf. *Ret.* I 2, 1357a16-21)[83]. Pero en el empleo aristotélico del término la palabra «entimema» no significa necesariamente «silogismo con premisas implícitas», sino que puede remitir también a cualquier inferencia silogística empleada en un contexto retórico, y de acuerdo con las características estructurales de ese tipo de contexto, en particular, las relativas al peculiar tipo de materia y de auditorio que debe enfrentar el orador[84]. La especificidad del entimema viene dada, pues, por su objeto y por su referencia a un peculiar contexto pragmático, y no por su forma inferencial[85].

Lo específico de la argumentación retórica como tal reside, sobre todo, en dos aspectos fundamentales, a saber: por un lado, los caracteres del contexto pragmático en el que tiene lugar, más concretamente, el tipo de auditorio al que va dirigida; por otro, el tipo de asuntos sobre los que versa y, con ello, el tipo

82. Véase Allen (2001) p. 39.

83. Véase Burnyeat (1996) pp. 99-101.

84. Cf. Barnes (1995a) p. 269 nota 14; Allen (2001) pp. 19-20. Para un resumen del tratamiento aristotélico del entimema, véase Rapp (2002) II pp. 223-240.

85. Para este punto, véase Rapp (2002) II p. 228 s.

de premisas a los que debe apelar. A diferencia de lo que ocurre con la argumentación dialéctica, el auditorio no está compuesto aquí de expertos en argumentación, sino que se trata de un público general, que no es capaz de retener y comprender cadenas argumentativas excesivamente largas y complejas, de modo que se impone lograr la persuasión por medio de argumentos breves y basados en premisas que gozan de aceptación general (cf. *Ret.* I 2, 1357a7-13). Además, se trata aquí de asuntos de interés netamente práctico, que imponen la necesidad de tomar decisiones y de escoger entre cursos de acción alternativos, todo lo cual implica que la gran mayoría de las premisas a emplear no articularán conexiones necesarias, sino que, a lo sumo, podrán aspirar a ser verdaderas en la mayoría de los casos (cf. 1357a23-31). En la medida en que se refiere a lo que acontece solo la mayor parte de las veces (*hōs epì tò polý*), la argumentación retórica tiene por objeto lo que es meramente *probable* o *verosímil* (*eikós*).

La materia de los entimemas viene dada habitualmente por verosimilitudes (*ex eikótōn*) o bien por signos (*ek sēmeíon*) (cf. 1357a31-32), lo que da lugar a dos especies diferentes de argumentos retóricos[86]. Las inferencias a partir de signos juegan aquí un papel particularmente importante. En el contexto de *Retórica* Aristóteles distingue dos tipos de signos, los que expresan relaciones no necesarias y los que expresan relaciones necesarias entre el signo y aquello de lo que es signo. Así, por ejemplo, el hecho de que Sócrates, que fue indudablemente justo, fuera un sabio, puede valer como un signo de que los sabios son en general justos; con todo, aun si la premisa inicial resulta verdadera en este caso, el argumento no provee una prueba genuina, porque no hay ninguna conexión necesaria subyacente que garantice el paso del caso individual al enunciado universal correspondiente (cf. *Ret.* I 2, 1357b10-14). Ni siquiera es posible una inferencia genuinamente probatoria por el mero hecho de haber conexiones causales subyacentes entre las cosas consideradas, de sentido inverso al camino que sigue la inferencia que va del signo a aquello de lo que es signo, pues, para que la inferencia sea genuinamente probatoria, se requiere, además, que las conexiones causales involucradas sean de carácter biunívoco. Así, por ejemplo, el hecho de que alguien respire aceleradamente puede ser signo de que tiene fiebre, pero la inferencia basada en dicho signo no es genuinamente probatoria, pues puede haber diferen-

86. Para la distinción entre silogismos a partir de verosimilitudes y silogismos a partir de signos, cf. *APr* II 27; véase también Allen (2001) pp. 23-40.

tes causas para el hecho de la aceleración de la respiración; en cambio, el hecho de que alguien tenga fiebre podría contar, a juicio de Aristóteles, como signo necesario de que está enfermo, o bien el hecho de que una mujer tenga leche en sus senos podría contar como signo necesario de que ha dado a luz en tiempos recientes: solo este último tipo de casos provee la base para inferencias genuinamente probatorias (cf. 1357b14-21). De todos modos, puesto que en el caso de la argumentación retórica se trata de lo que es verosímil y de lo que acontece la mayor parte de las veces, y no de lo que es necesariamente verdadero, Aristóteles concede incluso a las inferencias a partir de signos que carecen de carácter genuinamente probatorio un papel importante e incluso imprescindible en la tarea de lograr la persuasión, con tal que articulen efectivamente conexiones que puedan pretender una validez para la mayor parte de los casos (cf. *APr* II 27, 70a28-38). En efecto, si se cumple esta condición, las correspondientes premisas y las conclusiones derivadas de ellas podrán pretender un grado mayor de respetabilidad que las suposiciones contrarias[87].

3. Física y cosmología

3.1. *La física como teoría del movimiento natural*

En un famoso pasaje de *Metafísica* VI 1 Aristóteles distingue tres ciencias o filosofías teóricas, cada una de las cuales tiene como objeto un tipo diferente de entidad: la matemática, que tiene por objeto entidades no sujetas a movimiento, pero incapaces de existencia autónoma o separada; la física, que tiene por objeto entidades capaces de existencia autónoma o separada, pero sujetas a movimiento; y la teología, que tiene por objeto entidades que existen de modo autónomo o separado, y que no están sujetas a movimiento (cf. *Met.* V 1, 1025b25-1026a23). Aristóteles aclara que si, más allá del ámbito de las entidades físicas, no existieran las entidades separadas e inmóviles de las que trata la ciencia teológica, entonces la física sería la «ciencia primera» (cf. 1026a27-29). Este pasaje presenta algunos importantes problemas referidos al modo en que Aristóteles intenta caracterizar aquella otra filosofía teórica que es llamada aquí «ciencia teológica» y también

87. Para la discusión detallada de este importante punto, véase Burnyeat (1996) pp. 105-108; Allen (2001) pp. 29-38.

«filosofía primera» (cf. 1026b24), pero que no es otra que la que posteriormente se designó con la denominación de «metafísica» (véase abajo IV.5.2). Respecto de la física, sin embargo, el texto permite derivar consecuencias importantes: lo que delimita esencialmente el ámbito de competencia propio de dicha disciplina y la distingue tanto de la metafísica como de la matemática reside en el hecho de que sus objetos están esencialmente caracterizados por el movimiento.

Esto es coincidente con la posición expuesta en *Física*. Como su nombre indica, la física es la ciencia de la naturaleza (*phýsis*), y apunta como tal al conocimiento de los principios y las causas de lo que forma parte de ella (cf. *Fís.* I 1, 184a10-16). Pero la determinación fundamental de las cosas de la naturaleza parece residir en el hecho de estar sujetas a movimiento. Que esto es así, explica Aristóteles, resulta manifiesto por experiencia (*epagōgḗ*), de modo que las discusiones dialéctico-especulativas acerca de si existe o no la realidad física, con su multiplicidad de cosas y procesos, carecen de todo interés, desde el punto de vista específico de la ciencia de la naturaleza (cf. I 2, 184b25-185a14). Aristóteles se refiere aquí a las discusiones desarrolladas por los representantes de la llamada Escuela Eleática, esto es, Parménides y sus discípulos, en particular, Zenón y Meliso, quienes, de diferentes modos, habían atacado argumentalmente la posibilidad de la existencia de una multiplicidad de cosas sujetas a movimiento[88].

Para explicar mejor el modo en que Aristóteles entiende la conexión entre naturaleza y movimiento, hay que hacer algunas precisiones. En primer lugar, conviene aclarar que bajo la noción de movimiento (*kínēsis*), en sentido estrecho, Aristóteles entiende los cambios de tipo procesual a los que puede estar sometido un objeto individual que mantiene su identidad a lo largo del proceso mismo. Ni los cambios de carácter instantáneo o no procesual ni tampoco los procesos en los cuales el objeto viene a la existencia o deja de existir constituyen «movimientos» en el sentido estrecho. Aunque en muchos contextos no apela a ella de modo expreso, Aristóteles opera aquí con una importante distinción terminológica entre movimiento y cambio (*metabolḗ*). «Cambio» es la noción más amplia que se aplica a *toda* forma del devenir y el movimiento. Aristóteles distingue cuatro formas o especies del cambio, que se distinguen entre sí por estar vinculadas con cuatro categorías diferentes, a saber: cambio según la sustancia, cuyas dos especies son la generación (*génesis*) y la corrupción (*phthorá*); cambio

88. Véase Boeri (1993) pp. 130-132.

según la cualidad, al que Aristóteles da el nombre genérico de alteración (*alloíōsis*); cambio según la cantidad, cuyas dos especies son el crecimiento (*aúxēsis*) y la disminución (*phthísis*); y cambio según el lugar, al que Aristóteles llama genéricamente traslación (*phorá*). De estos cuatro tipos de cambios procesuales solo los tres últimos constituyen movimientos, mientras que el cambio sustancial no es movimiento, pues en dicha forma de cambio el objeto individual no mantiene su identidad a lo largo del proceso, sino que viene a existir o bien deja de existir a través de él (cf. *Fís.* V 1-2). Con todo, Aristóteles usa frecuentemente el término «movimiento» para designar indistintamente a los procesos pertenecientes a las *cuatro* formas del cambio mencionadas. Tal es el caso, por ejemplo, de los pasajes en los que se dice que las cosas de la naturaleza están sujetas a *movimiento*. En estos usos de la noción de movimiento tomada en sentido amplio lo importante es, sin duda, el énfasis en el carácter *procesual* de los cambios así designados, por contraste con los cambios instantáneos de naturaleza no procesual, como serían, a juicio de Aristóteles, alteraciones del tipo del congelamiento del agua (cf. *Fís.* VIII 3, 253b23-26) o la iluminación de una superficie (cf. *DA* II 7 418b20-26)[89]. El punto es importante porque pone de manifiesto que el cambio procesual provee el ejemplo básico a partir del cual se orienta la concepción aristotélica: para Aristóteles, el mundo físico es, en su constitución fundamental, un mundo de cosas individuales, que, en mayor o menor medida, son persistentes en el tiempo y están sujetas a diversos tipos de procesos, incluidos aquellos a través de los cuales algunas de esas cosas vienen a la existencia y dejan de existir, al cabo de un cierto tiempo. En un mundo así concebido un rasgo fundamental reside, pues, en la *continuidad*, que constituye, a juicio de Aristóteles, una característica estructural de las cosas y los procesos básicos de la realidad física.

Un segundo aspecto importante concierne al modo en que Aristóteles concibe el movimiento, en el sentido más amplio que alude a toda forma de cambio procesual. Aristóteles parte de una distinción entre movimiento natural y movimiento forzado de una cosa (cf. *Fís.* IV 8, 215a1-6; V 6, 230a29-b6). El primer tipo de movimiento es el que una cosa determinada realiza por sí misma, en virtud de sus propias características y de las tendencias conectadas con ellas; el movimiento forzado, en cambio, responde a la acción de fuerzas exteriores, que contrarrestan o bien sobredeterminan las tendencias ancladas en la cosa sobre la

89. Véase Hicks (1907) p. 371.

que actúan. Por ejemplo, el movimiento natural de una piedra es dirigirse hacia abajo, si se encuentra en lo alto, pues basta con soltarla para que caiga, sin necesidad de ningún otro impulso; en cambio, para que la misma piedra vaya hacia arriba hay que arrojarla e imprimirle un cierto impulso, lo suficientemente potente como para contrarrestar su tendencia a ir hacia abajo. Se trata, en este caso, de un movimiento forzado. Hay, para Aristóteles, un primado del movimiento natural respecto del forzado, pues este se da sobre la base de aquél: el hecho de que la piedra vaya naturalmente hacia abajo es al mismo tiempo la razón por la cual es necesario arrojarla hacia lo alto, si se quiere que se mueva en esa dirección. Pero el movimiento natural se explica por referencia a las propiedades que caracterizan a una cosa y a las tendencias conectadas con dichas propiedades. En el caso de la piedra, la propiedad que explica su tendencia natural de moverse hacia abajo es el peso: por sí sola la piedra va hacia abajo porque es pesada. Normalmente, es decir, si no ha sido desplazada del lugar en el que tiende a permanecer, la piedra no se moverá, sino que permanecerá en reposo en el suelo. Pero si, a través del movimiento forzado provocado por una fuerza exterior, es llevada hacia lo alto, entonces, cuando cesa la acción de dicha fuerza, la piedra tenderá por sí sola a volver a su anterior posición y se moverá hacia abajo. En dicho movimiento vienen, pues, a expresarse determinadas tendencias y virtualidades que, por estar conectadas con características intrínsecas de la piedra (*vgr.* el peso), pueden considerarse ancladas en su propia naturaleza. La definición del movimiento que Aristóteles elabora en el tratamiento de *Física* III 1-3 refleja este aspecto que lo vincula con la expresión de las virtualidades propias de una cosa determinada. Según esta definición, el movimiento es la actualidad (*entelécheia*) que corresponde a lo potencial en cuanto potencial (cf. *Fís.* III 1, 201a10-11; 201b4-5). Como muestra el ejemplo de la piedra, esto quiere decir que es en los procesos a los que naturalmente están sujetas las cosas donde vienen a expresarse y realizarse como tales los aspectos de virtualidad que dichas cosas albergan en sí[90]. Ello vale no solo para el caso de los movimientos locativos más elementales como los de las piedras, el fuego, etc., sino también para los distintos procesos naturales de alteración, de crecimiento y disminución, y también de generación y corrupción: cada una de esas formas de movimiento constituye la expresión y realización de una correspondiente potencialidad de la cosa que experimenta el

90. Véase Vigo (1995) pp. 109-110; Kosman (1969).

proceso (cf. III 1, 201a11-15). Por ejemplo, el crecimiento de una planta, desde la semilla hasta el ejemplar maduro que realiza de modo efectivo los caracteres propios de la correspondiente especie, constituye un proceso de despliegue en el cual se ponen de manifiesto como tales las virtualidades contenidas en la semilla, por así decir, de modo latente. La posición de Aristóteles comprende aquí dos facetas complementarias, a saber: por una parte, la realidad de los procesos que caracterizan a las cosas de la naturaleza solo puede explicarse por referencia a los aspectos de potencialidad que entran en la constitución de dichas cosas; por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, un mundo en el cual las cosas no albergaran aspectos de virtualidad aún no desplegados y no realizados sería necesariamente un mundo en el cual solo podría haber cosas y estados de cosas, pero no procesos. Viceversa, es la presencia de procesos lo que nos permite reconocer que el mundo está poblado por cosas que, además de determinaciones efectivas, albergan en sí también tendencias y virtualidades, que son susceptibles de ser desplegadas y expresadas como tales.

Con esto se conecta un tercer aspecto importante en la concepción de Aristóteles, que concierne a la propia noción de naturaleza. Como también suele ocurrir en el uso habitual del lenguaje, Aristóteles emplea la palabra «naturaleza» (*phýsis*) no solo como un término colectivo que refiere al conjunto de las cosas naturales (cf. p. ej. *DC* II 8, 290a31; *DA* III 9, 432b21) o incluso al universo (cf. p. ej. *Met.* III 3, 1005a33; *Pol.* II 8, 1267b28), sino también en el sentido de aquello que representa el núcleo entitativo más propio de un objeto particular o bien de un tipo de objetos particulares: su naturaleza, en el sentido de su índole propia y específica. En el uso técnico de la noción de naturaleza Aristóteles se orienta primariamente a partir de este último modo de empleo, como lo muestra ya el hecho de que en los dos lugares del *corpus* destinados a considerar de modo expreso la noción de naturaleza, esto es, *Física* II 1 y *Metafísica* V 4, los diferentes significados del término que Aristóteles distingue quedan todos referidos a los objetos o tipos de objetos particulares. Es este uso no colectivo del término el que está presente allí donde Aristóteles provee una caracterización de la noción de naturaleza con la que opera la ciencia física (cf. *Fís.* II 1, 192b8-23). La naturaleza sería, explica Aristóteles, «un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello en lo cual está presente primariamente, por sí mismo y no por accidente» (cf. 192b21-23). Esta caracterización comprende tres elementos fundamentales, a saber: 1) la naturaleza es un principio (*arché*́) o una

causa (*aitía*); más precisamente, 2) es un principio o causa del movimiento y el reposo en aquellas cosas que son «por naturaleza»; 3) como principio o causa del movimiento y el reposo, la naturaleza no es algo exterior sino algo inmanente al correspondiente objeto, algo que lo constituye como tal.

La definición aristotélica de naturaleza pone, pues, de relieve que son las propiedades que caracterizan de modo intrínseco a una determinada cosa las que explican primariamente tanto los procesos como los estados de reposo que corresponden a esa cosa *naturalmente*, es decir: por sí misma, y no por acción de algo externo ni por referencia a algo diferente. Así, si ha sido desplazada de su lugar habitual en el suelo, al quedar nuevamente librada a sí misma, la piedra se mueve por sí sola hacia dicho lugar y, una vez que lo ha alcanzado, permanece allí. Lo que explica el movimiento hacia el suelo y la posterior permanencia en el suelo es uno y el mismo principio inmanente, a saber: la naturaleza propia de la piedra, en virtud de la cual esta es un objeto pesado. Algo análogo vale para procesos mucho más complejos, como el caso del crecimiento de una planta: también aquí es fundamentalmente la naturaleza propia del objeto, en este caso, la naturaleza de la especie a la que la planta individual pertenece, lo que explica que la semilla, si nada exterior lo impide, crezca del modo en que lo hace y que, una vez alcanzado cierto grado de desarrollo, el proceso de crecimiento se detenga en el estado que caracteriza la plenitud del ejemplar maduro. Este estado se mantiene como tal durante un tiempo más o menos determinado, hasta que comienzan los procesos de decaimiento que llevan finalmente a la corrupción y desaparición de la planta individual. Aunque estos procesos de decaimiento y corrupción son inevitables, no están conectados del mismo modo con la naturaleza del objeto que los procesos de crecimiento y maduración, sino que tienen que ver más bien con el hecho de que el objeto natural no es solo un conjunto de propiedades formales específicas, sino a la vez un compuesto material, es decir, algo compuesto a partir de una materia que está dotada a su vez de ciertas tendencias propias, diferentes de aquellas que están ancladas en la propia naturaleza del objeto, en cuanto formalmente determinado y perteneciente a una especie o clase natural de cosas.

Si la naturaleza, en el sentido aquí relevante, está estructuralmente conectada con el movimiento al modo de su causa o principio inmanente, se comprende por qué para Aristóteles la física como ciencia de la naturaleza es necesariamente, al mismo tiempo, una teoría del movimiento. Más específicamente, se trata de

una teoría del movimiento natural, como forma primaria de movimiento y, con ello, presupuesto de las distintas posibles modalidades del movimiento forzado.

3.2. *Los principios y las causas*

Ahora bien, si hay una conexión estructural entre la naturaleza de un objeto y los procesos que caracterizan el comportamiento habitual de dicho objeto, ¿cómo dar cuenta, sin embargo, de dicha conexión de modo más específico? ¿Cuál es la constitución propia de un objeto para que pueda experimentar naturalmente determinados procesos? Y ¿cuáles son las causas que permiten dar cuenta de tales procesos? En *Física* Aristóteles intenta responder a estas preguntas en dos pasos sucesivos, a saber: en primer lugar, por medio de un análisis de los principios de las cosas sujetas a movimiento (cf. *Fís.* I 5-9) y, luego, por medio de un tratamiento de los diferentes tipos de causas, en conexión con la noción de naturaleza (cf. II 3-8).

Lo esencial del análisis referido a los principios constitutivos de las cosas sujetas a movimiento consiste en la tesis según la cual todo lo que puede moverse debe ser considerado como una articulación compleja que comporta varios aspectos diferenciables (cf. *Fís.* I 7, 190b10-11)[91]. Más concretamente, hay que poner en juego aquí la distinción de tres aspectos constitutivos, que corresponden a lo que Aristóteles denomina «sustrato» (*hypokeímenon*), «forma» (*morphḗ*, *eîdos*) y «privación» (*stérēsis*), respectivamente (cf. 190b17-191a3). Bajo «sustrato» Aristóteles entiende el factor de identidad y permanencia que va necesariamente involucrado en todo movimiento de tipo procesual, en la medida en que dicho movimiento es siempre el movimiento *de* algo. Por su parte, «forma» y «privación», que deben ser consideradas como una pareja de determinaciones opuestas entre sí, se corresponden con el aspecto de multiplicidad y sucesividad involucrado en el proceso: «privación» indica la ausencia de la determinación a la que remite la forma, y el proceso puede ir, según los casos, de la privación a la forma o, viceversa, de la forma a la privación. Independientemente de ello, tanto el aspecto de identidad y permanencia como el de multiplicidad y sucesividad son

91. Para el tratamiento aristotélico de los principios en *Física* I 7, véase la notable discusión en Wieland (1962) pp. 110-140. Una interpretación que enfatiza fuertemente el alcance ontológico de la concepción elaborada por Aristóteles, entendida como una «metafísica del movimiento», se encuentra en Aichele (2009) esp. pp. 143-222.

esenciales para la estructura del movimiento de tipo procesual. Este es siempre el movimiento *de* una determinada cosa que, a través del proceso, adquiere o pierde una cierta determinación formal. Por ejemplo, un hombre inculto llega a ser culto, a través del correspondiente proceso de aprendizaje. La estructura formal del proceso ejemplificado por este caso es la siguiente: un A, que es no-B, llega a ser B ($A^{no\text{-}B} \rightarrow A^{B}$), donde «A» designa el sustrato, «B» la forma y «no-B» la correspondiente privación. Aristóteles cree que, con las modificaciones del caso, este esquema explicativo puede aplicarse a *todas* las formas del movimiento, en el sentido amplio del término, es decir, también a los procesos de generación y corrupción correspondientes al cambio sustancial (cf. 190b3-10).

La extensión del esquema al caso del cambio sustancial no está libre de problemas, pues en la medida en que se trata justamente de la aparición o desaparición del objeto que experimenta el cambio, no resulta tan evidente que también aquí pueda identificarse un sustrato permanente a lo largo de todo el proceso. Sin embargo, Aristóteles insiste en la necesidad de presuponer un sustrato permanente también en el caso del cambio sustancial. Probablemente lo guía aquí la convicción de que la hipótesis contraria llevaría a la necesidad de asumir que en la generación de un objeto surgiría algo completamente nuevo de la nada, y en la corrupción de dicho objeto este desaparecía, sin más, en la nada. Además de involucrar las misteriosas nociones de aparición desde la nada y desaparición en la nada, esta suposición pondría en crisis la posibilidad de dar cuenta de la continuidad como característica esencial de los procesos. En la mayoría de los casos de la generación y la corrupción de objetos naturales el problema de la persistencia de un sustrato no se presenta en toda su gravedad, por la sencilla razón de que es posible identificar a través de la percepción partes materiales que preexisten o bien sobreviven al objeto en cuestión: la semilla en el caso de la planta, el cadáver en el caso del animal muerto, etc. El problema se presenta de modo más nítido allí donde se trata de la transformación recíproca de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, que son los cuerpos más simples de los cuales están compuestos todos los demás. En este punto Aristóteles parece recurrir a la noción de *materia primera* (*prṓtē hýlē*), es decir, a una materia carente de toda determinación formal y puramente potencial, que proveería el sustrato permanente involucrado en los procesos de generación y corrupción de los cuerpos simples[92]. La presencia

92. Véase Happ (1971) pp. 298-309.

efectiva de dicha noción en los escritos aristotélicos así como el alcance que ha de otorgarse a su postulación, si es el caso de que deba aceptarse que la hay, son, sin embargo, cuestiones disputadísimas en la investigación aristotélica, sobre las cuales no hay consenso general entre los intérpretes[93].

Como se echa de ver, el esquema de explicación del movimiento basado en la tríada de principios «sustrato»-«forma»-«privación» guarda una estrecha relación con otro aspecto fundamental dentro de la concepción aristotélica, como es la tesis según la cual todo aquello que está sujeto a movimiento es un compuesto de forma (*hýlē*) y materia (*morphḗ*). Esta posición es la que se conoce habitualmente bajo el nombre de *hylemorfismo*. Aristóteles suele ejemplificar el alcance de este punto, que es fundamental dentro de su concepción de la naturaleza, por medio de ejemplos sencillos tomados del ámbito de la producción técnica. Así, en el caso de una estatua de bronce que representa, por ejemplo, al dios Apolo, la figura del dios, que es el aspecto en atención al cual decimos que el objeto compuesto es precisamente una estatua *de Apolo*, corresponde a la forma, mientras que el bronce es la materia en la cual dicha figura está realizada (véase *Fís.* II 1, 193a12). Cada uno a su modo, ambos aspectos contribuyen a que el objeto compuesto sea precisamente lo que es, y no otra cosa, pero es la forma la que provee el aspecto al que se atiende normalmente para identificar y designar el objeto compuesto por medio de una descripción específica (*vgr.* «estatua de Apolo» o bien «Apolo»). Algo análogo a lo que ocurre en el caso de los artefactos vale también para el caso de las cosas de la naturaleza. Por ejemplo, en una planta de trigo podemos distinguir, por un lado, el aspecto formal que hace que la planta sea un ejemplar de la correspondiente especie, con características compartidas con los otros ejemplares de la misma especie y trasmisibles a través del proceso de reproducción, y, por otro lado, el aspecto correspondiente a su constitución material, en virtud del cual la planta se presenta como un objeto corpóreo particular, constituido de partes materiales individualizables y dotado de un conjunto muy amplio de características no vinculadas de modo necesario con su forma específica (*vgr.* tal o cual peso, una determinada curvatura de sus ramas resultante de la posición, la posición en el espacio, tales o cuales marcas en los tallos, etc.).

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con los artefactos –que, por una serie de razones de fondo, no son para Aristóteles ejemplos genuinos de objetos

93. Veáse Vigo (1998) p. 169 n. 20.

sustanciales[94]–,en el caso de los objetos naturales la relación entre la forma y la materia no puede representarse como meramente extrínseca. Una «misma» estatua, por ejemplo, la que representa la figura de Apolo, puede ser realizada en diferentes materiales, con tal que estos sean aptos para el fin al que apunta el correspondiente proceso de producción técnica. El mármol y el bronce son posibles materiales para una estatua de Apolo, pero no, por ejemplo, el agua o la arena. En este sentido, la producción técnica se ve confrontada con la necesidad de escoger, entre los muchos materiales en principio disponibles, aquellos que por sus características resultan más adecuados para la realización del correspondiente artefacto, y lo hace apelando a criterios de relevancia que vienen determinados por referencia a la forma del artefacto, que es la que prescribe su finalidad específica (cf. *Fís.* II 9, 200a9-15, donde el ejemplo es el hierro como material adecuado para una sierra). En este sentido, la producción técnica debe determinar sus propios materiales, mientras que en el caso de las cosas naturales la materia viene, de algún modo, dada de antemano (cf. II 2, 194b7-8). En efecto, las formas de las cosas naturales solo pueden realizarse en una materia determinada, la cual, al menos en el caso de los organismos vivos, ni siquiera puede encontrarse como tal fuera de los individuos pertenecientes a la correspondiente especie. Por ejemplo, los tejidos que constituyen las partes orgánicas de una planta no se encuentran más que en los diferentes ejemplares de la misma especie o de la misma familia de vegetales. Más aún: dichos tejidos no están presentes de modo efectivo desde el comienzo en el ejemplar individual, sino que se desarrollan y alcanzan su configuración propia solo a lo largo del proceso de generación y crecimiento que conduce desde la semilla hasta el estado de madurez. Puesto que es la forma el principio que regula y orienta dicho proceso de generación y crecimiento, puede decirse que, en el caso de cosas naturales como los seres vivos, la materia misma está sujeta al poder configurador de la forma: es, pues, la forma, como principio configurador activo, lo que garantiza la unidad y la persistencia del compuesto orgánico, con su peculiar constitución material y la correspondiente diferenciación de sus partes[95]. Esto explica por qué Aristóteles sostiene que bajo «naturaleza», en sentido primario, se debe entender la forma del objeto natural, y no su materia, la cual solo puede ser considerada como naturaleza del objeto en un sentido derivativo y secundario (cf. *Fís.* II 1).

94. Véase Katayama (1999).
95. Veáse Gill (1989) pp. 161-170.

La conexión estructural que vincula el fenómeno del movimiento con la composición hylemórfica puede explicarse con arreglo a, por lo menos, tres aspectos fundamentales. En primer lugar, 1) el hecho de que el objeto natural sea un compuesto de forma y materia implica que no hay identidad estricta entre el objeto y su forma específica: el objeto particular es más que su propia forma, pues posee, de hecho, más propiedades, capacidades y virtualidades que aquellas que le corresponden en cuanto miembro de una determinada especie o clase natural de cosas. En virtud de dichas propiedades, capacidades y virtualidades adicionales, el objeto compuesto es capaz de experimentar la acción de otros objetos materiales diferentes, de actuar de diversos modos sobre ellos y de verse así involucrado en procesos diferentes de aquellos que están directamente conectados con su estructura formal específica. Además, 2) la propia composición implica que, en muchos casos, las propiedades formales específicas del objeto compuesto no estén dadas todas de modo efectivo desde el comienzo, sino que se presenten de ese modo recién al cabo de un proceso natural de desarrollo, presidido por la función reguladora y configuradora de la forma, la cual se realiza plenamente como tal solo al término de dicho proceso. Tal es el caso, sobre todo, de los seres vivos, que están sujetos como tales a procesos de generación y crecimiento. Por último, 3) la composición hylemórfica explica también que la gran mayoría de las cosas naturales esté sujeta a procesos de decaimiento y corrupción, los cuales tienen lugar allí donde el papel configurador de la forma ya no puede contrarrestar las tendencias a la dispersión que proceden de los procesos a los que están sujetas las partes materiales del compuesto, en su interacción permanente con otros objetos materiales diferentes que forman parte del medio en el cual está inserto.

Este conjunto de aspectos queda integrado en la concepción aristotélica de la causalidad, que está inmediatamente vinculada con la doctrina de la composición hylemórfica (cf. *Fís.* II 3). Aristóteles distingue aquí cuatro sentidos en los que se emplea el término «causa» (*aitía*, *aítion*), a saber: en referencia a la materia de algo, en referencia a su forma, en referencia a aquello que pone a algo en movimiento y, por último, en referencia al fin de algo. Se trata de las cuatro causas que la tradición filosófica posterior denominó *material*, *formal*, *eficiente* y *final*, respectivamente. Aristóteles parte aquí, al parecer, de la suposición de que es con arreglo a los cuatro puntos de vista que los diferentes sentidos de «causa» articulan como se da cuenta habitualmente no solo de lo que los objetos compuestos son, sino también del modo en que llegan al ser, se comportan y se

mueven. Como es habitual, Aristóteles ilustra el punto por medio de ejemplos tomados del ámbito de la producción técnica. Así, en el caso de una copa de plata (cf. 194b25), podemos responder a la pregunta de «qué es dicho objeto» tanto por referencia a su materia (*vgr.* «plata») como por referencia a su forma (*vgr.* «una copa»). Tanto la referencia a la materia como la referencia a la forma permiten explicar, aunque desde distintos puntos de vista, por qué el objeto compuesto es lo que es. Y si se trata de decir por qué la cosa es lo que es con atención al modo en que llegó a la existencia, entonces debemos remitir en este caso al artesano, que es quien la produjo con arreglo a una cierta representación del objeto. Por último, para dar cuenta del modo en que la copa es empleada, debemos remitir al fin para el cual fue producida y decir, por ejemplo, que se trata de una copa sacrificial, es decir, hecha para ser empleada en las ofrendas a los dioses. Todas estas explicaciones dan cuenta, desde diferentes puntos de vista, de lo que la copa de plata es y, sobre esa base, también del modo en que llegó a ser lo que es y del modo en que despliega la función que le corresponde por ser lo que es.

Bien miradas las cosas, el ejemplo muestra al mismo tiempo que la referencia a la forma juega un papel central dentro de este esquema de explicaciones, pues no solo la causa formal, sino también la eficiente y la final se relacionan directamente con ella: el artesano es causa eficiente de la copa de plata precisamente en cuanto posee en sí una representación formal del objeto, con arreglo a la cual lo produce modelando el correspondiente material; por su parte, el fin para el cual la copa es producida, que no es otro que la función específica para la cual está diseñada, está directamente conectado con la estructura formal del objeto, pues el objeto solo puede cumplir su función si posee la forma que lo determina como aquello que precisamente es, en este caso, una copa, y, viceversa, la forma del objeto viene determinada como tal por la función que este ha de cumplir. Algo análogo vale para el caso de los objetos de la naturaleza, aunque aquí la referencia al artesano no juega ningún papel, sino que es reemplazada por la referencia al proceso de generación, en virtud del cual un objeto viene a la existencia a partir de la acción de otro objeto de la misma especie o de la misma índole, que le trasmite su forma. Como Aristóteles enfatiza reiteradamente, es un hombre lo que engendra otro hombre, a diferencia de los artefactos, que no proceden de artefactos de la misma especie (cf. p. ej. *Fís.* II 1, 193b8). Pero, más allá de esta crucial diferencia, el punto de fondo es que también en los procesos de generación natural, y sobre todo en ellos, el papel de la causa eficiente consiste en ser

el origen del que procede la forma específica del objeto generado (cf. p. ej. III 2, 202a9-12). A ello se agrega el hecho de que también en el caso de los objetos naturales la forma específica está directamente conectada con el fin y la función específica, aunque dichos objetos, en cuanto son naturales, justamente no hayan sido producidos por alguien que les impone un diseño desde fuera y con arreglo a una función que les viene dada de modo extrínseco. La función específica de un objeto natural consiste, a juicio de Aristóteles, en la actualización y despliegue de aquellas potencialidades que están vinculadas con sus propiedades esenciales. Esto vale incluso para los objetos inanimados como la tierra o el aire, en la medida en que tienden a moverse hacia y a situarse en los lugares en los que naturalmente reposan. Pero se advierte de modo mucho más nítido en el caso de los seres vivos, como los animales y las plantas, los cuales experimentan procesos de generación y crecimiento que están regulados internamente por su propia forma específica y que conducen a la realización plena de los rasgos definitorios de la especie en el ejemplar maduro, capaz de desplegar las correspondientes funciones orgánicas, incluidas las reproductivas[96].

A partir de lo dicho se advierte ya que las explicaciones por referencia a la causa formal, a la causa eficiente y a la causa final constituyen, en rigor, tres modos diferentes y complementarios de dar cuenta del papel explicativo de un mismo y único principio constitutivo de los objetos naturales, esto es, la forma. Si a ello se añade que el restante tipo de procedimiento explicativo considerado por Aristóteles consiste en la referencia a la causa material, se comprende en qué medida la concepción aristotélica de la causalidad se orienta a partir de la tesis ontológica básica de la composición hylemórfica de todo lo que está sujeto a movimiento. Esta orientación básica a partir de la tesis hylemórfica permite explicar algunas características peculiares, y en parte sorprendentes, de dicha concepción de la causalidad. En primer lugar, desde una perspectiva moderna, debe llamar la atención el hecho de que las causas aristotélicas son primariamente causas de cosas, y solo de modo derivado o secundario causas de eventos y estados de cosas. Mientras que en la modernidad se tiende a concebir la causalidad predominantemente como una relación entre dos eventos de los cuales el primero (la causa) produce necesariamente el segundo (el efecto), en su concepción de la causalidad

96. Para el modo altamente diferenciado en el que Aristóteles aplica este modelo explicativo, de inflexión teleológica, tanto a los elementos como a los seres vivos, véase la detallada discusión en Johnson (2005) cap. 5-7.

Aristóteles apunta más bien a los principios inmanentes que dan cuenta, en primera instancia, del ser del objeto: forma y materia no son eventos ni dan cuenta primariamente de la producción de eventos, sino más bien de la constitución interna del objeto compuesto, y solo sobre esa base también de su papel, activo o pasivo, en la originación de ciertos procesos, eventos o estados de cosas[97]. Esto explica también cómo puede Aristóteles apelar a la noción de causa sin hacer expresamente uso coextensivo de una noción como la de efecto, que permanece prácticamente ajena a su peculiar modo de tratar la causalidad.

En segundo lugar, la orientación básica a partir de la tesis de la composición hylemórfica permite dar cuenta del modo en que Aristóteles hace lugar, dentro de su concepción de la causalidad, a diferentes formas de la causalidad accidental (cf. *Fís.* II 3, 195a32-b6). En la medida en que el objeto que puede experimentar movimiento es un compuesto de forma y materia, no hay, como ya se dijo, total identidad entre el objeto y su esencia, justamente porque el objeto es más que su propia forma específica: el objeto compuesto posee una cantidad de propiedades no esenciales, es decir, accidentales, vinculadas de modo directo o indirecto a su constitución material y los componentes de que está hecho. Por ejemplo, además de poseer la forma correspondiente a la figura de Apolo, la estatua de Apolo es de bronce y posee, por tanto, toda una serie de determinaciones propias del bronce, tales como brillo, dureza, peso, etc. etc. Esto hace posible que, como objeto compuesto, la estatua pueda entrar a formar parte de contextos causales en los cuales las propiedades relevantes para dar cuenta de las conexiones a explicar sean aquellas que dicha estatua posee no en cuanto tiene la forma que tiene, sino en cuanto está hecha de bronce. Por caso, si la estatua está caliente por haber quedado expuesta al sol, entonces estará en posesión de una propiedad cualitativa como el calor, la cual no guarda conexión esencial alguna con la figura de Apolo, sino solo con ciertas virtualidades propias del bronce, en cuanto este es un metal capaz de experimentar calentamiento. La propiedad «caliente» es un accidente de la estatua de Apolo, en cuanto estatua *de Apolo*, pues esta solo la posee en cuanto es de bronce y en cuanto el bronce puede, a su vez, estar caliente o frío. Paralelamente, es solo en virtud de tal potencialidad como el sol puede aparecer como causa inmediata de un determinado estado del objeto compuesto que es la estatua. Son, pues, las potencialidades propias de la materia las que dan cuenta aquí

97. Véase Frede (1980).

de la posesión de una determinada propiedad por parte del compuesto. Téngase en cuenta que no se trata aquí de una –supuesta o real– «materia primera» carente de toda determinación formal, sino que lo que oficia de materia, en este caso el bronce, es, a su vez, un objeto compuesto de forma y materia, que posee como tal ciertas propiedades esenciales y otras de tipo accidental, que pueden estar o no presentes, según los casos. Por este lado, se advierte la conexión existente entre la composición hylemórfica, por una parte, y la accidentalidad y la contingencia que caracterizan, a juicio de Aristóteles, a los objetos y los procesos naturales, al menos, en la región del universo más cercana a la tierra, por la otra. En efecto, aunque no admite la presencia de azar (*týchē*) en la naturaleza, pues «azar» en sentido estricto solo se da en la esfera de la acción humana, Aristóteles afirma la existencia en la naturaleza de causas accidentales y producciones espontáneas (*tò autómaton*) de fenómenos que escapan a las regularidades esperables (cf. *Fís.* II 4-6)[98]. Tal es el caso en la región inferior del mundo, la que rodea inmediatamente a la tierra, que es aquella en la cual están presentes los así llamados cuatro «elementos» (*stoicheîa*) como constitutivos materiales básicos de todas las cosas.

3.3. *Los cuatro elementos*

La tesis de la composición hylemórfica de todo lo sujeto a movimiento es una tesis ontológica de carácter general, que forma parte, sin duda, de los puntos de partida básicos de la filosofía aristotélica. Pero Aristóteles no se limita a formularla o ejemplificarla de un modo genérico, sino que la complementa y precisa, en diferentes contextos de su obra, por medio de un tratamiento más o menos pormenorizado de la estructura y la función tanto del principio formal como del principio material. Importantes precisiones en torno a la estructura de la forma, su vinculación con el ámbito del conocimiento y su papel en los procesos de generación y en los movimientos de los objetos naturales se encuentran dispersas en diferentes pasajes de las obras más importantes del *corpus*. Algo análogo vale para el caso de la materia. No solo en los escritos metafísicos se aportan importantes observaciones sobre el alcance de la noción, sino que en los escritos de filosofía

98. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica del azar y la espontaneidad, como formas de la causalidad accidental, véase Rossi (2011).

natural se proporcionan los elementos fundamentales de lo que sería una teoría unitaria acerca de la constitución material de los objetos compuestos y capaces de experimentar movimiento. En lo que concierne a este último aspecto, puede decirse que lo esencial de la posición aristotélica reside en la concepción de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, como constituyentes materiales últimos de todas las cosas de la región inferior del mundo. Esta concepción es, además, de central importancia dentro del diseño general de la cosmología aristotélica.

Para comprender este punto hay que partir de una constatación referida a los conceptos aristotélicos de materia y forma. Se trata aquí no solo de conceptos relativos y complementarios, que remiten el uno al otro, sino también de conceptos de alcance funcional, que pueden aplicarse de modo iterativo en diferentes niveles de análisis[99]: lo que en un determinado nivel de análisis provee la materia para una forma puede ser considerado a su vez, en un nivel de análisis diferente, como un objeto compuesto con su propia forma y su propia materia. Así, por ejemplo, en el caso de un objeto compuesto como la estatua de Apolo el bronce desempeña la función de materia para la correspondiente forma. Pero el bronce puede ser considerado, a su vez, como un compuesto a partir de una cierta materia más elemental y la forma específica que lo distingue, por ejemplo, del hierro. La posibilidad de reiterar el mismo tipo de análisis plantea de inmediato una alternativa: o bien la serie de la composición hylemórfica se remonta al infinito por el lado de la materia, sin que pueda hallarse un componente material último de todas las cosas, o bien habrá que postular la existencia de uno o varios cuerpos materiales de máxima simplicidad, que oficien de constituyentes últimos de todo lo demás. Siguiendo una tradición que remonta, al menos, hasta Empédocles (cf. *Met.* I 4, 985a31-33 = 31A37 DK), y que había sido retomada y reelaborada por Platón (cf. *Timeo* 53c-60b), Aristóteles se inclina por la segunda posibilidad e identifica como constituyentes materiales últimos de las cosas de la región inferior del mundo a los cuatro elementos: estos serían, pues, los cuerpos más simples de todos, por debajo de los cuales ya no sería posible identificar ningún compuesto material determinado.

Ahora bien, Empédocles había considerado que los cuatro elementos no nacen ni perecen, sino que todo surge de ellos simplemente por composición y separación (cf. 31B8-9 DK). Platón, en cambio, había sostenido la tesis de que hay

99. Véase Wieland (1962) pp. 209-211.

una transformación recíproca de los elementos, en virtud de la cual unos pueden surgir de los otros. Esto valdría, sin embargo, solo para tres de ellos: agua, aire y fuego, que estarían emparentados en su constitución material a nivel de la microestructura, por estar compuestos sus átomos geométricos (*vgr.* el icosaedro, el octaedro y el tetraedro, respectivamente) a partir de partículas elementales de la misma índole (*vgr.* el triángulo rectángulo escaleno que se obtiene al dividir un triángulo equilátero); en cambio, la tierra no formaría parte del circuito de dichas transformaciones, ya que su átomo geométrico (*vgr.* el hexaedro) está constituido a partir de una partícula elemental diferente (*vgr.* el triángulo rectángulo isósceles, que se obtiene de la división de un cuadrado) (cf *Timeo* 56d-57d). Aristóteles, por su parte, generaliza la concepción platónica, al incluir la tierra en el circuito de las transformaciones recíprocas de los elementos: todos los elementos pueden transformarse los unos en los otros (cf. *GC* II 4). Para hacer plausible esta tesis, Aristóteles presenta a los cuatro elementos de modo tal que cada uno de ellos es, en cierto modo, contrario de los demás (cf. 331a13-20). Aristóteles trabaja aquí con dos pares de cualidades opuestas, a saber: «caliente»-«frío» y «seco»-«húmedo», que distribuye y combina para caracterizar cada uno de los elementos. Así, la tierra es fría y seca, el agua fría y húmeda, el aire caliente y húmedo, y el fuego caliente y seco. Esto implica que cada elemento tiene siempre, al menos, una cualidad opuesta a alguna cualidad de cualquier otro, lo que explica que cada uno pueda transformarse en cualquiera de los otros, al cambiar la(s) correspondiente(s) cualidad(es) en su(s) respectivo(s) contrario(s): el aire se transforma en fuego cuando se hace seco, el fuego se transforma en tierra cuando se enfría, etc. (por el cambio de una sola cualidad); y, de modo comparable, la tierra se transforma en aire cuando se calienta y se vuelve húmeda, el fuego se transforma en agua cuando se enfría y se hace húmedo, etc. (por el cambio de dos cualidades) (cf. 331a21-b24). Es en el nivel de análisis correspondiente a la transformación recíproca de los elementos donde Aristóteles hace intervenir la hipótesis de la (supuesta o efectiva) presencia de la «materia primera» como sustrato último indeterminado que subyacería a las transformaciones, por ser capaz de recibir las diferentes determinaciones contrarias puestas en juego en cada una de dichas transformaciones (cf. II 1, 329a28-36). Se trataría aquí de un sustrato último, completamente indeterminado, que, como tal, no puede ser un cuerpo perceptible ni existir de modo autónomo o separado. Más bien, dicho sustrato último estaría siempre vinculado, de hecho, a alguno de los contrarios básicos que for-

man las dos parejas antes mencionadas y cumpliría, así, la función de explicar la procedencia de los cuatro elementos dentro del circuito de sus transformaciones recíprocas (cf. 329a24-27). Como se ha dicho ya, la discusión en torno al genuino alcance que ha de concederse a las escasas referencias de Aristóteles a este misterioso sustrato de la transformación elemental está muy lejos de haber sido cerrada de modo definitivo. Pues aun si se acepta que en estos pasajes Aristóteles efectivamente está comunicando una doctrina de la materia primera que él mismo suscribe, queda por explicar cómo debe entenderse, en definitiva, el aserto de que *hay* algo así como una materia primera inseparable, indeterminada y en sí misma puramente potencial.

3.4. *La cosmología*

Junto a las cualidades que explican su transformación recíproca, los elementos poseen, además, otras propiedades que resultan relevantes para dar cuenta del modo en que se mueven y reposan por sí mismos. Más concretamente, se trata de las cualidades opuestas «pesado»-«liviano», que explican el movimiento natural de la traslación hacia abajo y hacia arriba, respectivamente: lo más pesado se dirige por sí solo hacia abajo, lo más liviano hacia arriba. Esto permite correlacionar cada uno de los cuatro elementos con un determinado lugar dentro de la región inferior del mundo: el fuego, que es el más liviano de los cuatro elementos, tiende a ubicarse en la parte superior; la tierra, que es la más pesada, en la parte inferior; por debajo del fuego se ubica el aire, que es más pesado que el fuego y más liviano que la tierra y el agua; por último, el agua se ubica por encima de la tierra y por debajo del aire, ya que es más liviana que aquélla y más pesada que este. La tierra es, pues, lo absolutamente pesado, y el fuego lo absolutamente liviano, mientras que el agua es algo pesado solo con relación a otra cosa más liviana (*vgr.* el aire), y el aire es liviano solo con relación a otra cosa más pesada (*vgr.* el agua). La secuencia tierra-agua-aire-fuego, establecida por referencia a la oposición «(más) pesado»-«(más) liviano», provee, pues, al mismo tiempo la matriz para una teoría de los «lugares propios» o «naturales» de los elementos (cf. *DC* IV 1-5)[100]. Aristóteles no opera en su filosofía natural con la representación,

100. Véase Seeck (1964) pp. 108-121.

usual en la Modernidad, de un espacio concebido como una mera extensión completamente homogénea que se extiende de modo indefinido, al modo del espacio geométrico. Por el contrario, para Aristóteles el espacio físico resulta como tal irreductible al espacio geométrico, justamente en la medida en que contiene lugares unívocamente definidos por referencia a las potencialidades que dan cuenta del movimiento natural de los elementos: «arriba» es el lugar hacia donde va el fuego y «abajo» aquel hacia donde va la tierra, y no dos direcciones opuestas cualesquiera, determinadas en cada caso por referencia a la posición que adopte un observador (cf. p. ej. *Fís.* IV 4, 212a23-28; IV 5, 212b29-213a10)[101].

Con todo, el esquema basado en la teoría de los cuatro elementos y la concepción de los lugares naturales asociada a ella no basta, a juicio de Aristóteles, para proveer una explicación adecuada de la estructura total del mundo visible, en el nivel correspondiente a la consideración cosmológica. En efecto, la teoría de los elementos opera fundamentalmente con las oposiciones «liviano»-«pesado» y «arriba»-«abajo», para dar cuenta del movimiento natural y la localización de los cuerpos simples. Pero la experiencia inmediata parece indicar que hay cuerpos cuyo comportamiento habitual no puede explicarse por referencia a este esquema. El ejemplo más notorio son los astros del cielo: quien los observa a simple vista no los ve moverse hacia arriba o hacia abajo, sino más bien en círculo en torno de la tierra, sin aproximarse ni alejarse de ella. Esto parecería mostrar que los astros no se comportan por sí mismos ni como lo que es pesado ni como lo que es liviano, pues su movimiento natural no sigue la línea recta que une el «arriba» y el «abajo». Sobre esta base Aristóteles se ve llevado a formular una de las tesis básicas más características de su modelo cosmológico: el universo como un todo está dividido en dos regiones diferentes, ocupadas por cuerpos cuyo comportamiento habitual no responde a los mismos patrones, a saber: la región inferior, situada por debajo de la órbita de la luna, designada posteriormente como la región «sublunar», y otra, la región superior o «supralunar», situada por encima de la órbita de la luna. En la región sublunar se sitúan los cuatro elementos y los cuerpos compuestos a partir de ellos. Se trata, por tanto, de la región donde encuentran aplicación las oposiciones básicas «liviano»-«pesado» y «arriba»-«abajo». En la región supralunar, en cambio, se sitúan los cuerpos celestes cuyo movimiento circular no puede explicarse por referencia a dichas oposiciones. Aristóteles da

101. Véase también Vigo (1995) pp. 206-207.

cuenta de esta notoria diferencia de comportamiento por medio de la hipótesis según la cual los cuerpos celestes estarían compuestos de una materia diferente a los cuatro elementos. Aunque no hay ningún pasaje de las obras auténticas en el cual Aristóteles mismo lo diga expresamente de este modo, se suele suponer que se trata aquí del cuerpo denominado «éter», al que ya Filipo de Opunte había identificado como el quinto constitutivo material básico (cf. *Epínomis* 981c6), la famosa «quinta esencia» (*pémptē ousía*) de la tradición cosmológica posterior[102]. Ya en *De philosophia* Aristóteles parece haber asumido tal concepción relativa a la existencia de un quinto cuerpo simple, junto a los cuatro elementos, como materia de los astros (cf. fr. 27 Ross). Pero el desarrollo expreso de la teoría se encuentra recién en *De Caelo*. A diferencia de los cuatro elementos, la materia de los astros no albergaría más potencialidad que aquella que permite el traslado de un punto a otro en el movimiento locativo circular, es decir, no contendría aquellas otras potencialidades que, en el caso de los cuatro elementos, se vinculan con los cambios de cualidad y de cantidad, con la generación y la corrupción, y también con la traslación hacia arriba y hacia abajo (cf. *Met.* IX 8, 1050b20-27). Por tanto, los astros no sufren, según Aristóteles, ningún tipo de cambio cualitativo o cuantitativo, y tampoco nacen o perecen, sino que son eternos (cf. *DC* I 2-3). En su incesante movimiento en torno de la tierra, los astros estarían actualizando permanentemente tal potencialidad propia de su materia, cuyo mismo nombre tradicional de «éter» (*aithér*) aludiría –según una falsa etimología de la que Aristóteles echa mano en este contexto– al hecho de «estar siempre corriendo» (*aeì theîn*) (cf. I 3, 270b22-24).

La introducción del quinto cuerpo simple junto a los cuatro elementos trae consigo importantes consecuencias para el diseño del modelo cosmológico como un todo. Junto a las traslaciones lineales hacia arriba y hacia abajo, características de lo liviano y lo pesado en la región sublunar, Aristóteles introduce de este modo un tercer movimiento básico, el de la traslación circular, que es el propio de los cuerpos celestes. Cada una de las dos regiones del mundo visible está, pues, dotada de sus propios movimientos básicos. Pero hay, además, un tipo peculiar de conexión causal entre los movimientos de ambas regiones. Lo peculiar de dicha conexión reside en su carácter asimétrico: mientras que el movimiento de

102. Filipo de Opunte, discípulo directo de Platón, es considerado mayoritariamente como el autor del *Epínomis*, un breve escrito concebido a modo de apéndice al escrito platónico *Leyes*.

los astros opera causalmente sobre los procesos de la región sublunar, no hay, en cambio, una acción causal de estos sobre los astros, ya que los astros son incapaces de experimentar ningún otro cambio como no sea su movimiento de traslación propio. Para hacer plausible tal representación de conjunto acerca de las relaciones entre ambas regiones del universo Aristóteles se ve, pues, forzado a elaborar una particular noción de contacto, según la cual la relación «estar en contacto con» no poseería necesariamente un carácter reflejo: entre dos cosas A y B, sostiene Aristóteles, puede muy bien ser el caso de que A esté en contacto con B, sin que B esté en contacto con A, como ocurre con los cuerpos de la región supralunar respecto de aquellos situados inmediatamente por debajo de ellos en la región sublunar (cf. *GC* I 6, 322b29-323a34). De hecho, Aristóteles asigna a las revoluciones de los astros, en particular, a las del sol y los planetas, una función causal decisiva a la hora de dar cuenta del ciclo incesante de la transformación de los elementos y, derivadamente, también de los procesos de generación de las especies animales en la región sublunar del mundo (cf. II 10). Por ello, puede decir que, en cierto modo, la transformación cíclica de los cuatro elementos «imita» el movimiento circular de los astros (cf. 336b34-337a7). Y algo semejante vale para el caso de las especies vegetales y animales, en las que los nuevos ejemplares de cada generación vienen a reemplazar a los de la generación anterior, de modo tal que la especie alcanza una cierta participación en la eternidad propia de los astros, aun cuando está formada exclusivamente por individuos mortales (cf. *DA* II 4, 415a25-b7).

En todo el desarrollo de esta compleja concepción cosmológica, que apenas ha podido ser esbozada aquí en sus rasgos más elementales, Aristóteles se orienta a partir del modelo geocéntrico del universo, que en la astronomía griega gozó de una aceptación muchísimo más amplia que la contrapuesta visión heliocéntrica, la cual, sin embargo, fue defendida ya en el siglo III a. C., es decir, en tiempos poco posteriores a Aristóteles, por un astrónomo tan destacado como Aristarco de Samos, «el Copérnico antiguo», al decir de uno de los estudiosos más importantes de la astronomía griega[103]. Aristóteles permaneció aquí fiel al paradigma astronómico más habitual, al cual, en las versiones más sofisticadas de la época, otorgó incluso una relevancia central dentro de su propia filosofía teórica. Más concretamente, hay claros indicios de que Aristóteles habría modificado la con-

103. Véase Heath (1913) esp. pp. 299-414.

cepción teológica presentada en el libro XII de *Met.* (cf. XII 8), a los efectos de hacerla compatible, en rasgos generales, con la concepción geocéntrica elaborada por Eudoxo de Cnido, el famoso discípulo de Platón, que intentaba dar cuenta del movimiento de las estrellas, por un lado, y del sol, la luna y los planetas, por el otro, por medio de un complejo modelo de esferas concéntricas[104]: los movimientos de los cuerpos celestes, en particular, los movimientos del sol, la luna y los planetas –aparentemente irregulares respecto del movimiento uniforme de la esfera de las estrellas fijas que forman el zodíaco– serían, según esto, el resultado observable de una compleja combinación de movimientos independientes de diferentes esferas concéntricas, cuyo número varía para cada uno de esos astros. Frente a las 26 esferas postuladas por Eudoxo, y la posterior ampliación a 33 propuesta por Calipo de Atenas, que parece haber sido el consejero de Aristóteles en materias astronómicas, Aristóteles mismo llega finalmente a un total de 55 o bien de 47, si se deja de lado las esferas correspondientes al sol y la luna (cf. *Met.* XII 8, 1073b3-1074a14)[105].

3.5. *La teoría del continuo. Infinito, espacio y tiempo*

Según se ha dicho, la concepción aristotélica del movimiento natural se orienta básicamente a partir del caso provisto por los cambios de tipo procesual, de los cuales la continuidad es una de las características estructurales más importantes. Esto no es un hecho casual, pues la asunción de la continuidad como característica estructural básica de las cosas y movimientos de la naturaleza forma parte de los presupuestos últimos de la física aristotélica. Como se ha hecho notar[106], dicha asunción de continuidad no fue puesta como tal en cuestión ni siquiera con el advenimiento de Galileo y la nueva física matemática de la modernidad, sino que hay que esperar hasta la física contemporánea para encontrarse con modelos

104. Véase van der Waerden (1988) pp. 93-104.

105. Para una detallada reconstrucción de conjunto de la cosmología aristotélica, con especial atención a los aspectos vinculados con el desarrollo del sistema astronómico adoptado por Aristóteles, veáse ahora Botteri – Casazza (2015). Para los problemas que plantea la introducción del modelo de esferas presentado en *Met.* XII 8, desde el punto de vista de la evolución de la teología aristotélica, véase esp. pp. 223-238.

106. Véase Wieland (1962) p. 12 n. 1.

explicativos que traen consigo justamente una puesta en crisis del presupuesto de continuidad de la naturaleza.

En atención al papel fundamental que juega en ella la asunción de continuidad puede decirse, sin exageración, que la física aristotélica es como tal una física del continuo. Por lo mismo, el intento destinado a esclarecer la estructura de la continuidad, sus diferentes posibles formas y las relaciones que vinculan a los diversos aspectos de la naturaleza que poseen tal característica ocupa una posición central en el marco del modelo teórico desarrollado por Aristóteles en su filosofía natural. La continuidad (*tò synechés*) caracteriza esencialmente tanto a los procesos del movimiento natural como al espacio y al tiempo. Pero, a juicio de Aristóteles, hay aquí ciertas relaciones de dependencia: la continuidad del movimiento se funda en la continuidad de la trayectoria recorrida en el proceso, en particular, para el caso básico del movimiento locativo, en la trayectoria provista por la extensión espacial recorrida; y, a su vez, la continuidad del tiempo se funda en la continuidad del movimiento: el movimiento es continuo porque es continua la magnitud espacial sobre la cual acontece, y el tiempo es continuo porque es continuo el movimiento (cf. *Fís.* IV 11, 219a10-21)[107]. Espacio, movimiento y tiempo aparecen así como tres modos del continuo, estructuralmente vinculados entre sí. Ahora bien, la característica definitoria de lo que es continuo reside en su infinita divisibilidad (cf. *Fís.* III 1, 200b18-20). Es continuo, según esto, aquello que puede ser dividido siempre de nuevo en partes que poseen la misma estructura que el todo del que proceden. Así, una extensión espacial cualquiera (p. ej. una línea) puede ser dividida sin término en otras extensiones espaciales más pequeñas y también divisibles, una sección de un movimiento de traslación en otras secciones más pequeñas del mismo tipo, también divisibles, y un lapso o segmento temporal en otros más pequeños e igualmente divisibles. Lo continuo no puede estar, por tanto, compuesto de partes indivisibles: ni una línea se compone de puntos, ni un movimiento procesual de movimientos instantáneos no-procesuales, ni el tiempo de instantes inextensos. Contra lo que sugieren posiciones en la línea del atomismo, para Aristóteles no hay, pues, en la naturaleza magnitudes mínimas indivisibles. Los puntos, los instantes y, en general, los límites inextensos no son partes constitutivas de las cosas continuas. Su función no es la de constituir, sino, más bien, la de permitir demarcar extensiones continuas: entre

107. Véase Vigo (1995) pp. 245-248.

dos puntos hay siempre una línea, entre dos momentos puntuales cualesquiera considerados en un proceso hay siempre un continuo procesual, y entre dos instantes, es decir, dos «ahora», hay siempre un lapso (cf. esp. *Fís.* V 1-4).

Puesto que la forma básica de la continuidad corresponde al espacio, y puesto que la infinitud en el sentido de la infinita divisibilidad es la característica definitoria de lo continuo, también la infinitud corresponde básicamente al ámbito de la espacialidad y solo derivadamente al movimiento y al tiempo (cf. *Fís.* III 7, 207b21-25)[108]. Sin embargo, Aristóteles rechaza que el espacio pueda ser infinito en el sentido más habitual del término, que alude a una magnitud espacial infinitamente extensa, cuyas partes existen todas simultáneamente. En el orden de la simultaneidad y la coexistencia no puede haber ni un cuerpo ni una magnitud espacial infinitamente extensos, ni tampoco un conjunto con infinitos elementos. Por grande que pueda ser un cuerpo, una extensión o un conjunto de cosas, siempre le corresponderá una medida o cantidad determinada, la cual no será infinita (cf. esp. *Fís.* III 5). En cambio, Aristóteles admite la infinitud extensiva para el caso de aquellas series sucesivas cuyos miembros, elementos o partes no existen todos simultáneamente, pues en este caso la infinitud consiste en la constante superación del límite alcanzado en cada miembro de la serie, sin que exista nunca simultáneamente una cantidad infinita de ellos (cf. *Fís.* III 6, 206a35-b1). Tal es el caso del tiempo y del movimiento de los astros, que según Aristóteles no tienen principio ni fin, y también el de la serie de los números naturales, que tiene comienzo, pero no tiene fin. ¿Como es posible la existencia de series sucesivas infinitamente extensas en un mundo que no contiene simultáneamente un número infinito de cosas ni puede ser infinitamente extenso? La respuesta de Aristóteles a esta cuestión es parte esencial de su teoría del infinito. En el caso del movimiento de los astros basta con que estos puedan moverse sucesivas veces sobre una misma trayectoria finita (*vgr.* la esfera del cielo) sin detenerse, para que su movimiento pueda proseguir de modo infinito. La misma explicación da cuenta de la infinitud extensiva del tiempo, en la medida en que esta se apoya en la del movimiento: el movimiento eterno de los astros provee, a la vez, el patrón universal para la medición del tiempo (cf. *Fís.* IV 14, 223b12-224a2). Por último, Aristóteles explica el caso de la serie numérica de un modo particularmente ingenioso: para dar cuenta de la posibilidad de generar una serie numérica infinita,

108. Véase Vigo (1995) pp. 166-167.

en un mundo que ni es infinito en extensión ni comprende al mismo tiempo infinitas cosas, basta con atenerse a la infinita divisibilidad de la magnitud espacial. En efecto, incluso la magnitud espacial más pequeña (p. ej. una línea de 1 cm) puede ser dividida un infinito número de veces, si se toma siempre la misma proporción del total dividido en cada paso del proceso (p. ej. 1/2). Esto permite contar sin término, con tal que uno se limite a contar no partes de la magnitud dividida, sino más bien pasos sucesivos del proceso de división (cf. *Fís.* III 7, 207b1-14)[109]. Aquí se pone de manifiesto el carácter netamente *operacional* de la concepción aristotélica del infinito, allí donde ella apela como ejemplo orientativo básico al caso de la infinita divisibilidad de las magnitudes continuas.

En cuanto al espacio y el tiempo como tales, Aristóteles desarrolla una concepción compatible con su teoría general del continuo. Por una parte, a diferencia de las concepciones sustancialistas en la línea de Newton, por ejemplo, Aristóteles niega que espacio y tiempo sean realidades subsistentes por sí mismas al modo de los objetos sustanciales; por otra parte, muestra el carácter dependiente del tiempo respecto del movimiento y, en última instancia, de la espacialidad. El espacio no constituye una realidad subsistente por sí misma, al modo de un continente para los objetos corpóreos. Más bien, lo que hay son objetos corpóreos espacialmente extensos. La extensión espacial es una determinación de tales objetos, que, como tal, no puede existir independientemente de ellos. Por ello, Aristóteles rechaza la existencia del vacío, en la medida en que este no sería otra cosa que una extensión espacial existente por sí misma y privada de todo cuerpo (véase *Fís.* IV 6-9). Lo que habitualmente se quiere significar cuando se dice que algo está en un lugar no es que un objeto corpóreo se encontrara en un espacio que puede existir con independencia de él. La relación «estar en un lugar» es una relación entre, al menos, dos objetos corpóreos diferentes, de los cuales uno oficia como continente del otro. Más precisamente, el «lugar» que un cuerpo ocupa no sería otra cosa que el límite del cuerpo mayor que lo contiene de modo inmediato (cf. *Fís.* IV 4, 211b5-212a7)[110]. Por su parte, el tiempo tampoco constituye una realidad subsistente por sí misma, en la cual existieran las cosas y procesos de la naturaleza, al modo de un continente universal. A juicio de Aristóteles, al tiempo corresponde un estatuto de realidad mucho más modesto, pues no sería más

109. Véase Vigo (1995) pp. 163-165.

110. Para una discusión de conjunto de la concepción aristotélica del espacio, en el sentido preciso del lugar que ocupa un cuerpo, véase Morison (2002).

que una determinación métrica del movimiento, es decir, su número o medida, donde la doble formulación remite al hecho de que lo que se cuenta o numera, allí donde se mide el tiempo, son los lapsos empleados en cada caso como unidades de medida, tal como cuando se dice, por ejemplo, que una conversación duró 10 minutos o una función de teatro dos horas. El tiempo es, en tal sentido, aquello que se numera al determinar la medida de un movimiento, atendiendo a su aspecto de sucesividad. Esta concepción queda expresada en la famosa definición aristotélica del tiempo como «número del movimiento según lo anterior y posterior» (cf. *Fís.* VI 11, 219b1-2). En tanto es su número o medida, el tiempo no existe con independencia del movimiento. Y, entre los muchos movimientos naturales existentes, es el movimiento circular, regular e incesante de los astros del cielo –en particular, el del sol y el de las estrellas fijas– el que provee el patrón de medida más accesible y apropiado para servir de base a una práctica socialmente compartida de medición del tiempo. Si se piensa que el tiempo no puede existir sin movimiento, y que, a su vez, no hay movimiento con independencia de objetos corpóreos que se muevan, se advierte que hay en la concepción aristotélica una dependencia, al menos indirecta, del orden de la sucesión propio de la temporalidad respecto del orden de coexistencia provisto por los objetos sustanciales espacialmente extensos[111].

3.6. *La eternidad del movimiento y el motor inmóvil*

Como se ha dicho, en el plano de la simultaneidad y la coexistencia, Aristóteles adopta una posición finitista, que niega la posibilidad de la existencia de un cuerpo y un espacio infinitamente extensos. En cambio, en el plano de la sucesividad, Aristóteles defiende una concepción infinitista, que afirma la eternidad del mundo, del movimiento natural y, por lo mismo, también del tiempo. En *Física* VIII 1 Aristóteles provee una serie de argumentos para mostrar que, contra lo que suponen no pocos de los filósofos de la naturaleza precedentes, el

111. Véase Vigo (1990). Para una excelente interpretación de conjunto de la concepción aristotélica del tiempo, con especial atención a los aspectos vinculados con el empleo de las nociones de número y medida así como con los presupuestos del acto de numeración y medición (*vgr.* el papel del alma como instancia que lleva a cabo tales actos), véase Wieland (1962) pp. 316-334. Nuevas discusiones de conjunto se encuentran en Cope (2005) y Roark (2011).

movimiento natural es eterno, en el sentido de que ni ha comenzado ni ha de cesar. El argumento fundamental para mostrar que no puede haber un comienzo del movimiento establece, dicho de modo muy simplificado, que no es posible suponer la existencia de un primer movimiento, pues para explicar cómo este llega a producirse habrá que suponer un movimiento anterior. En efecto, lo que produce movimiento en otra cosa debe sufrir también algún tipo de movimiento, al desplegar su acción causal, y también el estado de reposo de las cosas de la naturaleza obedece a alguna causa, de modo tal que no puede haber un estado inicial en el cual todo se encuentre en reposo (cf. *Fís.* VIII 1, 251a8-28). Algo análogo vale para la suposición de la existencia de un movimiento que fuera el último en el cual todo cesa: también aquí habrá que suponer un movimiento posterior a aquel que por hipótesis sería el último. Puesto que la destrucción de algo solo puede ser producida bajo la acción causal de otra cosa, si una cosa B es causa de la destrucción de una cosa A, entonces B debe sobrevivir a A; pero para dar cuenta de la destrucción de B, habrá que presuponer la existencia de una cosa C, que a su vez sobreviva a B, etc. etc. (cf. 251b28-252a5). Un argumento semejante se aplica al caso del tiempo. El instante o «ahora» es un límite entre dos lapsos temporales, uno pasado y otro futuro, de modo que el instante es a la vez un fin y un principio: fin del tiempo que pasó y principio del que comienza. Por tanto, no es posible marcar un instante que fuera el primero en la sucesión temporal, sin presuponer un tiempo anterior a ese mismo instante; y, por lo mismo, tampoco es posible señalar un instante que fuera el último en la sucesión temporal, pues marcar dicho instante significará introducir a la vez un lapso posterior (cf. *Fís.* IV 13, 222a33-b7; VII 1, 251b10-28). Complementariamente, en *De Caelo* Aristóteles desarrolla un complejo y problemático argumento para mostrar que el mundo no puede ser engendrado ni corruptible, sino que existe de modo eterno y necesario (cf. *DC* I 12)[112].

La eternidad del movimiento natural y, en particular, del movimiento de los astros, que opera, a su vez, como causa concurrente de los procesos de la región sublunar, excluye, a juicio de Aristóteles, la posibilidad de una causa primera que explique el *comienzo* del proceso cósmico. Pero no hace superflua, sino más bien necesaria, la pregunta por la causa primera que permite dar cuenta de la *continuidad y persistencia* del proceso como tal. En efecto, el movimiento natural

112. Véase Waterlow (1982) pp. 49-78.

constituye un eterno proceso de actualización de las potencialidades que albergan los correspondientes objetos compuestos de forma y materia. En particular, el incesante movimiento de los astros reclama la presencia de algo que explique la constante actualización de las correspondientes potencialidades, pues todo movimiento natural constituye la actualización de las potencialidades propias del móvil por obra de la causalidad de algo diferente, que oficia como motor. Y en el caso del movimiento eterno de los astros –que, a su vez, da cuenta de los procesos de la región sublunar del mundo– la explicación solo puede ser completa si aquello que oficia de motor no es, a su vez, un objeto compuesto y poseedor como tal de aspectos de potencialidad no actualizada, cuya actualización remitiera, a su vez, a la actividad causal de otra cosa. Esta es, a grandes trazos, la línea principal de razonamiento que lleva a Aristóteles a postular, como un corolario de su teoría del movimiento natural en el nivel propio de la explicación cosmológica, la existencia de un «primer motor» (*prôton kinoûn*), que, a su vez, es absolutamente inmóvil (*akíneton*) y no es movido por nada, en cuanto carece de todo aspecto de potencialidad que tuviera que ser actualizada o, dicho de otro modo, en cuanto es *actualidad pura* (cf. *Fís.* VIII 6; *Met.* XII 6). Pero para ser actualidad pura, libre de toda potencialidad, tiene que tratarse, en el caso de dicho motor inmóvil, de un objeto simple, que no está compuesto de forma y materia: una forma pura, que, como tal, no forma parte de la naturaleza, sino que la trasciende. El estudio detallado de su modo de existencia, sus propiedades y su modo de vinculación con la naturaleza no pertenece, pues, propiamente a la esfera de competencia de la ciencia física, sino, más bien, a la de la metafísica, en su aspecto más propiamente teológico (véase abajo IV.5.6).

4. Psicología

4.1. *El alma y el fenómeno de la vida*

Dentro del ámbito de las cosas naturales una distinción básica, trazada ya de modo expreso en el nivel de reflexión correspondiente al uso habitual del lenguaje y la experiencia inmediata de la naturaleza, concierne a la diferencia entre aquello que es inanimado y carece de vida, por un lado, y aquello que puede considerarse animado y vivo, por el otro. Por cierto, en la cultura de la Grecia

antigua la línea divisoria entre el reino de lo inanimado y el de lo animado no siempre fue trazada del mismo modo ni con la misma nitidez. Pero la distinción entre aquello que posee vida y es, como tal, capaz de mantenerse a sí mismo en movimiento, por un lado, y aquello que no la posee y solo puede ser puesto en movimiento por algo diferente, por otro, constituyó, desde siempre, un elemento central dentro de la cosmovisión indoeuropea, en general, y griega, en particular. Por su parte, la filosofía también fijó su atención, desde el comienzo, en el fenómeno de la vida. Hay buenas razones incluso para pensar que dicho fenómeno ocupó el centro mismo del interés en la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la época más temprana, al punto que se ha creído poder detectar en algunos de los primeros filósofos naturales –más concretamente, en los tres filósofos de Mileto: Tales, Anaximandro y Anaxímenes– una cierta tendencia a extender el ámbito de la vida prácticamente a la totalidad de la naturaleza, al constatar que, como conjunto, esta se presenta dotada de un movimiento propio e incesante, que no parece provenir de nada diferente a ella misma. Esta actitud básica se reflejaría, por ejemplo, en la famosa sentencia atribuida por Aristóteles a Tales, según la cual «todo está lleno de dioses» (cf. *DA* I 5, 411a8 = 11A2 DK)[113], y es la que la moderna investigación especializada ha solido designar, con un término que no está libre de connotaciones potencialmente equívocas, como «hilozoísmo», es decir: la tendencia a concebir la materia (*hýlē*) como dotada de vida (*zōḗ*)[114].

Pero, aunque la naturaleza en su conjunto parece dotada de un movimiento incesante, los seres vivos individuales nacen y perecen, y su muerte pone de manifiesto la presencia en ellos, mientras viven, de un cierto principio de animación, que, al menos en el caso de los animales superiores cuya respiración puede observarse de modo directo, parece abandonarlos con el último aliento, al momento de morir. Desde muy temprano, dicho principio de animación, que explica las capacidades de automovimiento que distinguen a los seres vivos, fue identificado con la *psychḗ*, es decir, el alma, para emplear la traducción más habitual del término griego, el cual, por su origen etimológico, se conecta más bien con la representación del *hálito* o *soplo vital* propio de los seres vivos (cf. el verbo *psýchein*, «soplar», «respirar»). Como se ha observado en los estudios sistemáticos del uso del término, en Homero la *psychḗ* solo es mencionada en conexión con

113. Véase Jaeger (1952) pp. 27-28.
114. Véase p. ej. Capelle (1972) pp. 21-40.

el hombre, y, más específicamente, solo allí donde abandona el cuerpo en el momento de la última expiración, pero no en referencia a quien aún está vivo[115]. Sin embargo, en este empleo ya están puestas las bases para el uso posterior, que identifica expresamente a la *psychḗ* como el principio de animación de los seres vivos, en general. El empleo generalizado del término para designar el principio de animación de lo que está vivo habría asomado ya nítidamente en el que pasa por ser el primer filósofo, Tales de Mileto, si es cierto que este, tal como informa Aristóteles, atribuyó alma a la piedra imantada, para dar cuenta de su capacidad de poner en movimiento al hierro (cf. *DA* I 2, 405a19-21 = 11A22 DK).

Como quiera que sea, se desarrolla a partir de entonces una larga y productiva historia de reflexión filosófica sobre el alma, que el propio Aristóteles considera y discute, en sus aspectos más importantes, en el libro I de *De Anima*[116]. Dicha historia va desde los Pitagóricos y Heráclito, pasando por Anaxágoras y Demócrito, entre otros, hasta llegar finalmente a la concepción de Platón, que es el antecedente inmediato de la posición de Aristóteles. Más allá de las muchas diferencias existentes entre las posiciones de cada uno de esos pensadores, la historia de la reflexión filosófica sobre el alma arroja, a juicio de Aristóteles, un resultado positivo común, cuya validez debe ser reconocida: como principio explicativo de las funciones propias de los seres vivos, diferente del cuerpo, el alma tiene que ver con la vida y los movimientos vinculados a ella, por un lado, y, en el caso de los animales superiores y el hombre, con la percepción y el conocimiento, por el otro. En tal sentido, las diferentes concepciones desarrolladas por los pensadores precedentes habrían identificado, en definitiva, tres características básicas del alma, aunque no todos relevaron la totalidad de ellas, ni lo hicieron de un modo igualmente nítido, a saber: su vinculación con el movimiento propio de los seres vivos, su vinculación con la sensación y, por último, como en el caso de Jenócrates y Platón, también su carácter incorpóreo, es decir, diferente e irreductible al cuerpo (cf. *DA* I 2, 405b11-12; I 5, 410b16-18). Aunque la mayoría de los filósofos precedentes consideró dichas características solo de modo insatisfactorio, por no haberlas enmarcado en una concepción suficientemente amplia de los fenómenos anímico-vitales (cf. I 5, 410b18-27), se trata, efectivamente, de características que

115. Véase Snell (1975) pp. 18-27.

116. Para las dificultades que plantea el estudio del alma, a juicio de Aristóteles, y su consideración crítica de los aportes realizados por sus predecesores, véase la discusión en Polansky (2007) pp. 1-30, 33-141.

relevan aspectos centrales, que toda teoría comprensiva del alma debe considerar como tales. En su tratamiento del tema, en los libros II y III de *DA*, Aristóteles procura dar cuenta de los tres aspectos señalados, integrándolos en una concepción unitaria y suficientemente comprensiva. Este tratamiento constituye, sin duda, el primer intento de abordaje sistemático de los problemas centrales de la psicología, en toda su amplitud. Y el propio Aristóteles es consciente de ello, como lo pone de manifiesto su crítica a los filósofos precedentes, en especial, Platón y sus discípulos, por haber circunscripto la discusión del problema del alma fundamentalmente al caso del hombre, sin tomar debidamente en cuenta el caso de los animales y los vegetales. Frente a esto, Aristóteles pretende restituir, desde el comienzo, el carácter esencialmente *biológico* del enfoque que debe caracterizar a una teoría filosófica del alma: el tratamiento debe considerar el fenómeno de la vida en toda su amplitud y variedad (cf. *DA* I 1, 402b1-16).

En lo que concierne al problema fundamental referido al carácter de la relación entre cuerpo y alma así como al peculiar estatuto de realidad que corresponde a esta, Aristóteles elabora una concepción altamente diferenciada, que intenta superar la alternativa entre dos posiciones opuestas, igualmente insatisfactorias: por un lado, el monismo materialista, que no reconoce genuina realidad más que a los cuerpos y concede al alma, a lo sumo, un modo de existencia puramente derivativo y dependiente, por ejemplo, el que corresponde a un mero ordenamiento de las partes corporales (así, la teoría del alma como armonía o proporción de las partes constitutivas del cuerpo, rechazada en *DA* I 4, 407b27-408a28), o bien el que corresponde a una mera combinación de elementos materiales (así, p. ej., la concepción de Empédocles, criticada en I 5, 409b18-410b15); por otro lado, el dualismo sustancialista, que concibe tanto al cuerpo como al alma como entidades subsistentes al modo de las cosas sustanciales, y considera, por tanto, a la relación existente entre ambos como meramente extrínseca y accidental (así, por caso, la concepción platónica en el *Timeo*, criticada por Aristóteles en I 3, 406b26-407b26, la cual presenta al alma como compuesta a partir de determinados elementos y unida luego de modo extrínseco al cuerpo). En rigor, la insuficiente claridad y especificidad a la hora de dar cuenta del peculiar carácter de la vinculación existente entre alma y cuerpo constituye, a juicio de Aristóteles, un rasgo negativo común a prácticamente todas las concepciones del alma precedentes (cf. I 3, 407b12-26).

Aristóteles intenta superar la alternativa así planteada, apelando a una concepción *hylemórfica*, que se representa la relación entre cuerpo y alma constituti-

va del viviente en términos de un caso peculiar de aplicación del esquema básico «forma»-«materia», empleado para analizar la constitución ontológica de todos los objetos de la realidad física. El alma es, según esto, aquel principio constitutivo que da cuenta de la peculiar configuración y las funciones vitales que caracterizan al cuerpo orgánico del viviente, mientras este está vivo y despliega la actividad que le es propia. En tal sentido apunta la famosa definición del alma elaborada por Aristóteles. Según dicha definición, el alma es una realidad sustancial (*ousía*), pero no por ser ella misma un objeto compuesto de forma y materia, sino, más bien, por ser la *forma* (*eîdos*) del compuesto material que es el organismo vivo como un todo. En tal sentido, el alma es aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que este tiene la potencialidad de la vida (cf. II 1, 412a11-b9; II 2, 414a4-28). No todo cuerpo natural tiene la potencialidad de la vida, de modo que no toda forma puede prestar el tipo de actualidad que corresponde a las funciones vitales. La forma del bronce, por ejemplo, es un determinado tipo de actualidad, correlacionada con determinadas potencialidades que alberga la correspondiente materia. Pero no se trata en este caso de potencialidades vinculadas con el tipo de actividad que caracteriza a los seres vivos. Solo en el caso de los seres vivos se trata de cuerpos orgánicos dotados de potencialidad de vida, y solo en ellos la forma da cuenta de un tipo de actualidad que, en su manifestación, se corresponde con uno o varios de los diferentes aspectos constitutivos del fenómeno que denominamos «vida».

Tal caracterización del alma como un peculiar tipo de forma y actualidad pretende, en principio, cubrir la totalidad del ámbito de la vida, en sus diferentes posibles formas. Esto ocasiona, desde el punto de vista lógico-epistemológico, algunas dificultades al propio Aristóteles, quien advierte que en el caso del alma no puede tratarse de una definición del mismo tipo o alcance que en el caso de aquellas cosas que constituyen simplemente casos particulares de una misma especie unitaria (cf. II 3, 414b20-415a13), lo cual, sin embargo, no convierte en imposible o irrelevante la tarea de proveer una cierta fórmula general que fije el significado del término[117]. Como quiera que sea, Aristóteles reconoce expresa-

117. Cf. Barnes (1971-1972) pp. 32-33. Por otra parte, la aplicación del esquema hilemórfico al caso particular de la relación entre alma y cuerpo no está libre de vacilaciones, ya que ocasionalmente Aristóteles parece dar cabida también a una concepción de corte instrumentalista, que no resulta fácil de compatibilizar con sus propias asunciones ontológicas de base (cf.

mente la existencia de una multiplicidad de diferentes funciones vitales, presentes en una muy amplia variedad de seres vivos. De modo muy general, es posible distinguir dentro del ámbito de los seres vivos, por un lado, el dominio correspondiente a los vegetales y, por otro, el correspondiente a los animales propiamente dichos; y, a su vez, dentro del dominio animal el hombre parece ocupar una posición de privilegio, en cuanto está dotado de ciertas facultades, concretamente las racionales, que no están presentes en ningún otro animal, al menos, no en la misma forma. Esta distinción entre vegetales o plantas, animales y hombres viene dada ya de modo expreso por el uso habitual del lenguaje, y a partir de ella se orienta la concepción aristotélica, que no busca redefinirla o eliminarla, sino más bien reconstruirla conceptualmente y justificarla en sus pretensiones de validez. En tal sentido, Aristóteles distingue tres niveles diferentes y sucesivos de funciones vitales conectadas con el alma: 1) las funciones básicas de carácter vegetativo, 2) las funciones vinculadas con la percepción, y 3) las funciones vinculadas con el pensamiento o la razón. Se trata aquí de niveles *sucesivos*, en la medida en que las funciones de nivel superior no pueden darse sino sobre la base de las correspondientes al nivel inmediatamente inferior: no hay facultad de pensamiento si no hay previamente facultad de percepción, ni hay facultad de percepción si no hay previamente actividad vegetativa. Cada uno de esos niveles da cuenta de un conjunto de funciones y movimientos que caracterizan a los diferentes vivientes. La actividad vegetativa se conecta con las funciones primarias de la nutrición, el crecimiento y la reproducción; la capacidad perceptiva se vincula con el surgimiento de la actividad sensorial, la cual está conectada en algunos vivientes con el surgimiento de deseos apetitivos y sensaciones de placer y dolor, de imágenes y recuerdos, y también, aunque de otro modo, con la capacidad de moverse en el espacio para buscar satisfacer los deseos vinculados con las funciones orgánicas; por último, la capacidades intelectuales son aquellas que sustentan las actividades específicamente humanas, tanto en el comportamiento teórico como en el práctico-operativo (cf. II 2, 413a20-b10).

El nivel de las funciones vegetativas es, desde el punto de vista del tipo de actividad que facilita, seguramente el más pobre, pero también el básico e im-

esp. *DA* II 1, 413a8-9, donde se introduce como posible modelo para el caso de la relación entre alma y cuerpo el ejemplo del piloto y la nave). Para una detallada discusión de este punto, en conexión con las interpretaciones desarrolladas por los comentadores antiguos, desde Alejandro hasta Filópono, véase Mittelman (2013).

prescindible, sin el cual no puede hablarse ya de la presencia de vida. En tal sentido, es un nivel de actividad que, con las variaciones del caso, debe verse como común a todos los vivientes, tanto del reino animal como del reino vegetal (cf. II 4, 415a23-25). En el sentido más primario y elemental, ser un ser vivo equivale, pues, a tener la capacidad de nutrirse, crecer y –salvo excepciones muy señaladas, como, por ejemplo, animales híbridos como la mula, que no constituyen genuinas especies naturales (cf. p. ej. *Met.* VII 8, 1033b33-1034a2; VII 9, 1034a33-b4), o bien los casos de generación supuestamente espontánea (cf. p. ej. *HA* V 1, 539a15-25)– también de reproducirse (cf. *DA* II 4, 415a25-b7). En cambio, no todos los vivientes poseen poderes perceptivos ni las capacidades inmediatamente vinculadas a ellos, sino que la percepción es propia de los animales: las plantas carecen de ella; y entre los animales no todos poseen las mismas capacidades perceptivas, para no hablar de las facultades intelectivas y racionales, que son exclusivas del hombre (cf. II 3, 414a29-b19).

A esto hay que agregar un segundo aspecto que pone de manifiesto el carácter básico de las funciones vegetativas: estas son las únicas funciones que no pueden cesar sin más, mientras el viviente está todavía vivo. Esto vale, sobre todo, para las funciones nutritivas, incluida la función respiratoria: su suspensión –más allá de ciertos límites temporales más bien estrechos y, en todo caso, comparativamente rígidos– equivale simplemente a la muerte del viviente. No ocurre lo mismo, en cambio, con las facultades perceptivas ni, mucho menos aún, con las facultades racionales propias del hombre, ya que estas no se encuentran permanentemente activas, sino que cesan transitoriamente en su actividad, por ejemplo, durante el sueño, y pueden permanecer durante mucho más tiempo en tal estado, sin ocasionar la muerte. En atención a esta importante diferencia, Aristóteles intenta incluso precisar el sentido en el cual el alma puede ser definida como un cierto tipo de actualidad, llamando la atención sobre el hecho de que, al menos en el caso de las funciones perceptivas y racionales, la noción de actualidad no excluye aquí la posibilidad de estados en los cuales tales funciones se conserven de modo meramente disposicional, en espera, por así decir, de su activación plena y efectiva (cf. II 1, 412a19-b9).

Respecto de las funciones vegetativas como tales, Aristóteles enfatiza que se trata de funciones propias de la unidad orgánica que constituye el viviente como un todo, en cuanto este es un cuerpo animado (*émpsychon sôma*) (cf. II 4, 415b11); dicha unidad orgánica con sus peculiares funciones no puede ser

explicada como tal meramente por referencia a las propiedades de los elementos naturales que entran en la composición material del correspondiente cuerpo y de los alimentos de que se nutre, tales como, por ejemplo, el agua o el fuego (cf. II 4, 416a29-b11). Lo decisivo son aquí los procesos de asimilación y digestión que la facultad vegetativa puede desencadenar a partir de la incorporación de los correspondientes alimentos, pues son dichos procesos los que posibilitan la nutrición, el crecimiento y, con ello, también la reproducción del viviente; y un rasgo común a todos ellos es el papel causal que juega la producción de calor por parte del viviente: el «calor vital» que posee necesariamente todo viviente es, pues, la causa inmediata de la digestión (cf. 416b11-31).

4.2. *El alma y el conocimiento*

Junto con las funciones vegetativas, en el caso de los animales, el alma da cuenta también de sus capacidades perceptivas. Lo propio de los animales –por oposición a los vegetales, que viven pero no son capaces de percibir (cf. *Resp.* 1, 467b23-24)– es, pues, la facultad sensitiva o perceptiva (*tò aisthētikón*), que corresponde al segundo nivel de las funciones vitales conectadas con el alma. En el caso de la percepción se trata de una función que no es ya puramente biológica, sino, a la vez, también cognitiva, de modo que la vinculación entre el alma y la percepción constituye, al mismo tiempo, el primer aspecto de una conexión más amplia existente entre el alma y el conocimiento, en general[118]. Pero, a diferencia de las funciones cognitivas vinculadas con el intelecto (*noûs*) –en particular, las propias del llamado «intelecto agente» (*noûs poiētikós*), que se discuten más abajo– las funciones perceptivas están indisolublemente ligadas a determinadas funciones y/o capacidades del cuerpo, de modo tal que solo pueden ser adecuadamente explicadas por referencia a la totalidad orgánica que constituye al viviente como tal: como un tipo peculiar de actividad (*enérgeia*), la percepción es un proceso que es propio del alma, pero que tiene lugar solo a través del cuerpo, de modo que no es algo que pertenezca exclusivamente ni a la una ni al otro, pues ni el alma percibe por sí sola ni un cuerpo inanimado es capaz de percibir (cf. *Somn.* 1, 454a7-11). Más aún: a través del cuerpo del viviente capaz de percibir, la per-

118. Véase Movia (1997) p. 153.

cepción se encuentra en cierta relación de dependencia causal también respecto de los objetos corpóreos exteriores, pues son estos los que activan causalmente las capacidades perceptivas de los órganos sensoriales correspondientes. Atendiendo a este aspecto, puede decirse que la percepción constituye un caso peculiar de alteración (*alloíōsis*), es decir, un cierto cambio cualitativo en el estado del alma, producido bajo la acción de un agente causal externo, y no con independencia de dicha acción (cf. *DA* II 5, 416b32-417a9).

Al mismo tiempo, Aristóteles rechaza las concepciones reduccionistas que intentan dar cuenta de la percepción meramente por referencia a la acción causal de los elementos materiales de las cosas corpóreas, que serían, en definitiva, los mismos que entrarían en la composición del alma, concebida ella misma al modo de una entidad corpórea (cf. I 2, 404b6-405b10). Y las rechaza por considerar que la percepción como tal no puede explicarse sin la concurrencia de las facultades y capacidades propias del alma como tal. Aunque dichas capacidades son activadas por los objetos que inciden sobre los órganos sensoriales, sus actividades propias no pueden ser explicadas meramente por referencia a los constituyentes materiales básicos de dichos órganos ni de los objetos materiales que los afectan causalmente. Esto explica que solo ciertos organismos vivos puedan percibir, y no, en cambio, cualquier objeto compuesto de determinados elementos materiales, que pueda ser afectado causalmente por los objetos de su entorno, compuestos, en definitiva, a partir de los mismos elementos (cf. I 5, 410b7-9, específicamente con referencia a la teoría de los elementos de Empédocles).

Sobre la base de este conjunto de premisas iniciales, en su aproximación al fenómeno de la percepción, Aristóteles intenta, pues, lo que puede calificarse como un delicado balance entre dos motivos básicos, que parecen apuntar, en principio, en direcciones opuestas: por una parte, el motivo de la *dependencia* de la actividad perceptiva respecto de determinadas funciones de los órganos corporales, en tanto estos pueden ser causalmente afectados por los objetos corpóreos; por otra parte, el motivo de la *irreductibilidad* de la percepción y su contenido específico a los procesos materiales y biológicos que operan en su base. Lograr el adecuado equilibrio entre ambos aspectos no es tarea sencilla, y el modo en que Aristóteles articula su posición en diferentes contextos no siempre permite despejar toda duda acerca del genuino alcance de sus tesis. Esto ha dado lugar, en la interpretación especializada de la psicología aristotélica, a un amplio debate entre intérpretes que pretenden asimilar la concepción de Aristóteles a diversas posiciones presentes en el actual debate en torno al problema de la relación men-

te-cuerpo. Así, enfatizando de modo tendencialmente unilateral ya uno ya otro de los dos aspectos mencionados, la psicología aristotélica ha sido caracterizada por determinados intérpretes tanto de monista como de dualista, tanto de materialista como de espiritualista, por medio de categorizaciones cuya proyección al horizonte de comprensión del propio Aristóteles resulta, cuando menos, problemática; otros intérpretes se han esforzado, en cambio, por hacer justicia al intento de mediación superadora de la oposición entre dualismo y reduccionismo, que parece caracterizar esencialmente a la concepción *hylemórfica* de la relación cuerpo-alma, aproximando la posición aristotélica a diferentes variantes modernas del dualismo no-sustancialista o bien del funcionalismo[119].

Como quiera que sea, parece poco razonable poner en duda la suposición de que es precisamente en el intento de mediación entre la exigencia de dependencia y la exigencia de irreductibilidad donde debe buscarse el núcleo de la concepción aristotélica en torno a la vinculación entre alma y cuerpo, tal como esta adquiere expresión en la correspondiente teoría de la percepción. Tal intento de mediación queda documentado ya en la propia caracterización de la percepción como un tipo de «alteración», pues Aristóteles se esfuerza por dejar en claro que, en este empleo, la noción de alteración adquiere un significado nuevo y diferente del que tiene usualmente en su aplicación a procesos de carácter puramente físico o biológico. Los procesos meramente físicos o biológicos, en efecto, no involucran un aspecto referido esencialmente a la actualización de determinadas facultades o poderes activos de la cosa en cuestión, como efectivamente ocurre, por ejemplo, en el caso de los cambios que afectan a las facultades cognitivas. Así, mientras que en el sentido físico-biológico habitual la noción de alteración enfatiza, sobre todo, el momento negativo de la pérdida de una cierta forma y su sustitución por una forma contraria en aquello que padece el proceso, en el sentido específico aplicado al caso de la percepción –y también del pensamiento– la noción apunta, en cambio, a subrayar el momento de la actualización de una potencia o capacidad, que se conserva y realiza como tal en dicha actualización (cf. II 5, 417b2-16)[120]. La alteración perceptiva consiste, pues, en la actualización de la correspondiente capacidad perceptiva del alma, bajo la acción de un objeto sensible, que posee la

119. Véase p. ej. Irwin (1991); Schields (1993). Para la presencia de Aristóteles en el debate contemporáneo en torno al funcionalismo, puede verse la amplia discusión en Boeri (2010) p. xiii-lxxx.

120. Cf. también Ross (1981) pp. 196-197; Reale (1985) p. 89.

cualidad o propiedad percibida en forma efectiva o actual; tal actualización tiene el carácter de una cierta *asimilación*, en virtud de la cual la facultad perceptiva se hace, en cierto modo, semejante a su objeto (cf. II 5, 418a3-6). Se trata pues, para decirlo en términos de la tradición posterior, de un sentido fundamentalmente *perfectivo* (*alteratio perfectiva*), y no corruptivo (*alteratio corruptiva*), de la noción de alteración[121]. Aristóteles ilustra el punto por medio de una comparación que implica, a la vez, un contraste con el caso de la alimentación: mientras que en la alimentación el organismo vivo incorpora un objeto compuesto como un todo, es decir, conjuntamente con su materia, en la percepción tiene lugar, en cambio, tan solo la asimilación de la forma, más precisamente, de la configuración exterior del objeto, desligada de la correspondiente materia, al modo en que la cera recibe la impronta de un sello, sin la correspondiente materia de la que este está hecho: de modo comparable, cada uno de los órganos de los sentidos, al ser afectado por los objetos corpóreos, recibe la determinación formal correspondiente a la cualidad sensible del caso (*vgr.* color, sonido, gusto, etc.), sin incorporar la materia del objeto como tal (cf. II 12, 424a17-28). Solo los seres vivos dotados de la capacidad de recibir determinadas formas sin la correspondiente materia poseen, pues, sensibilidad y pueden percibir. Por lo mismo, las plantas solo pueden nutrirse, pero no percibir, ya que solo pueden ser afectadas por formas unidas a la correspondiente materia (cf. 424a32-b3)[122].

Sobre la base de esta concepción general, Aristóteles lleva a cabo en la importante sección de *De Anima* II 6-11 un tratamiento particularizado de los diferentes tipos de percepción sensible y sus correspondientes objetos[123]. Hay cinco y solo cinco sentidos básicos: tacto, gusto, olfato, oído y vista. No todos los animales poseen los cinco, pero no hay ningún animal que no posea, al menos, uno de ellos. Cada uno de los sentidos posee un objeto propio y específico, que no puede ser percibido como tal a través de ninguno de los otros: el *sensible propio* correspondiente al tacto son las cualidades táctiles (*vgr.* dureza o blandura, rugosidad o lisura, humedad o sequedad, calor o frío), el corres-

121. Véase Movia (1997) p. 154.

122. Para la difícil cuestión de si la percepción presupone o no cambio material en los órganos o bien tan solo una determinada constitución material de estos, véase las amplias discusiones en Everson (1997), que se inclina por la primera posibilidad, y Johansen (1997), que defiende la segunda. Johansen ofrece, además, un amplio tratamiento del modo en el que Aristóteles caracteriza cada uno de los cinco sentidos. Véase también Polansky (2007) pp. 263-379.

123. Para el caso de la vista, el gusto y el olfato, véase también *Sens.* 3-5.

pondiente al gusto son los sabores, el correspondiente al olfato son los olores, el correspondiente al oído los sonidos, y el correspondiente a la vista los colores (cf. *DA* II 6, 418a11-16). Respecto de su sensible propio, cada sentido es infalible o bien posee un margen de error mínimo (cf. 418a12-13; véase también III 3, 428b17-19). Hay, sin embargo, una diferencia importante relativa al modo en que los sentidos acceden a sus objetos propios: tres de ellos –vista, oído y olfato– son sentidos que operan a distancia, lo cual implica que hay un medio *exterior* al cuerpo del animal correspondiente, que interviene posibilitando las correspondientes percepciones (*vgr.* el aire o, en menor medida, el agua en el caso de oído, el aire en el caso del olfato, y «lo diáfano» o «lo transparente» en el caso del color); el tacto y el gusto, en cambio, no involucran un medio exterior y, por ende, no operan a distancia.

Junto a los sensibles propios de cada sentido Aristóteles reconoce, además, la existencia de ciertos *sensibles comunes*, que no están vinculados específicamente a un solo sentido, sino que pueden ser percibidos por varios sentidos diferentes, aunque de modo indirecto y sobre la base de la percepción de los correspondientes sensibles propios. Como sensibles comunes Aristóteles menciona el movimiento, el reposo, la figura, la magnitud, el número y la unidad (cf. II 6, 418a16-20; III 1, 425a14-20). En conexión con este tipo de sensibles Aristóteles remite a lo que en algún pasaje (cf. III 1, 425a27; veáse también *Mem.* 1, 450a10-11; *PA* IV 10, 686a31) denomina la *sensibilidad común* o el *sentido común* (*koiné aísthesis*), la cual cumpliría funciones de unificación de la experiencia perceptiva. No es completamente seguro, sin embargo, que en *De Anima* Aristóteles tenga en vista una *facultad* independiente y diferente de los cinco sentidos, y hay intérpretes modernos que han rechazado enérgicamente dicha interpretación, que es la tradicional[124]. Pero no es menos cierto que en otros contextos, concretamente en *PN*, la situación parece ser diferente[125].

Por último, Aristóteles considera también los llamados *sensibles por accidente*. Esta noción alude aquellas cosas que pueden ser indirectamente identificadas como tales sobre la base de la percepción directa de uno o varios sensibles

124. Véase Everson (1997) pp. 155-156; y, sobre todo, Welsch (1987) pp. 307-380. Véase también Polansky (2007) pp. 380-402, que pone en el centro de la atención el problema referido al modo en que Aristóteles conecta la necesidad de unificación de la información sensorial con la explicación del carácter autoconsciente de la percepción, vale decir, de la capacidad de percibir que se percibe.

125. Véase Volpi (1993) pp. 30-31; Movia (1997) p. 158.

propios, que, desde el punto de vista de su contenido perceptivo mismo, no se encuentran esencialmente vinculados con ellas. El ejemplo de Aristóteles es la identificación perceptiva de una persona, por ejemplo, el hijo de Diares, sobre la base de la percepción de un objeto corpóreo de color blanco, esto es, su cuerpo y/o su vestimenta: el hijo de Diares es aquí un sensible por accidente, pues solo es percibido como tal de modo concomitante y mediado (cf. II 6, 418a20-24)[126]. Como Aristóteles explica, respecto de los sensibles por accidente existe la posibilidad de error parcial, es decir, de un error que afecta no a la percepción del sensible propio involucrado, sino a la identificación realizada sobre la base de ella; en el caso de los sensibles comunes, por su parte, la posibilidad de error sería mayor aún (cf. *DA* III 3, 428b19-25).

En conexión con la actividad perceptiva aparecen otras dos facultades, que poseen una importancia central en la explicación del comportamiento animal y también del obrar y el conocimiento humanos: la memoria y la imaginación. Ambas facultades presuponen la percepción, en la medida en que operan con contenidos que proceden, en definitiva, de ella. La memoria (*mnḗmē*) surge ya en algunos de los animales, aunque no en todos (cf. *Met.* I 1, 980a28-b25), y permite, en algunos de ellos, cierta acumulación de conocimiento y cierta capacidad de aprendizaje. Por su parte, la imaginación (*phantasía*) es la facultad que permite representarse, sobre la base de los materiales provistos por la memoria, objetos que no están presentes efectivamente en la percepción y, con ello, también anticipar situaciones típicas relevantes para el comportamiento de aquellos animales superiores que la poseen[127]. Aristóteles subraya la diferencia de la imaginación tanto respecto de la percepción como respecto del pensamiento, en sus diferentes posibles formas (cf. *DA* III 3, 427b6-428b9). La imaginación no es pensamiento, pero es, en el caso del hombre, condición necesaria del pensamiento, ya que provee las imágenes en las que este necesariamente se basa: no hay pensamiento sin imágenes (véase p. ej. *DA* III 7, 431a16-17; *Mem.* 1, 449b31). En este sentido, puede decirse que la imaginación constituye, para Aristóteles, una suerte de transición entre el ámbito de la sensibilidad y el del pensamiento, y que posee, por tanto, una función cognoscitiva fundamental[128].

126. Véase Welsch (1987) pp. 296-306; Everson (1997) pp. 187-193.

127. Para una buena reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica de la memoria y su relación con la imaginación, véase King (2009) pp. 20-105.

128. Cf. Movia (1997) pp. 159-160.

El tercer nivel de actividad anímica corresponde, por último, a las funciones del pensamiento o la razón. Entre los animales, este nivel de funciones cognitivas del alma está reservado exclusivamente al hombre y trae consigo, por comparación con el nivel propio de la percepción sensible, una decisiva ampliación del ámbito del conocimiento, en la medida en que las facultades intelectuales hacen posibles formas del saber tales como la experiencia (*empeiría*), el arte o la técnica (*tḗchnē*), la prudencia o sabiduría práctica (*phrónēsis*), la ciencia (*epistḗmē*), y la sabiduría teórica (*sophía*), que constituyen los modos fundamentales de despliegue de la racionalidad humana (cf. *Met.* I 1-2; *EN* VI 1-9). Desde el punto de vista estrictamente psicológico, Aristóteles trata la facultad del pensamiento, a la que llama el intelecto (*noûs*), en *De Anima* III 4-5. A esto se agrega un breve tratamiento de algunas de sus operaciones fundamentales en III 6-7.

Respecto del intelecto como tal, Aristóteles establece una analogía con el caso de la percepción, pero marca, al mismo tiempo, diferencias decisivas. Por una parte, de modo comparable a la facultad sensible, también el intelecto debe poder ser activado por su objeto, pero de modo tal de poder recibir la forma inteligible, sin ser él mismo afectado como tal, en el sentido en que resulta afectado un objeto sometido a un proceso de alteración corruptiva: el intelecto ha de ser, pues, al mismo tiempo impasible, pero capaz de asimilarse a la forma inteligible del objeto y, por lo mismo, potencialmente idéntico a dicha forma (cf. III 4, 429a13-18). Por otra parte, a diferencia de las facultades sensitivas, la facultad intelectiva no depende en sus funciones de un órgano corpóreo, lo que explica que la capacidad intelectiva no quede limitada dentro de un cierto rango de intensidades, como ocurre con los órganos de la percepción: el intelecto es capaz de pensar tanto los objetos máximamente inteligibles como aquellos que lo son en menor medida (cf. 429a29-b5). En tal sentido, el intelecto está separado (*chōristós*) del cuerpo, mientras que la facultad perceptiva no se da sin el cuerpo (cf. 429b5). La descripción de la intelección que realiza Aristóteles apunta a enfatizar que lo que el intelecto capta es la forma o la esencia de los objetos compuestos, despojada de la correspondiente materia. Así, hay una diferencia entre la carne como objeto compuesto de forma y materia y su forma esencial, el «ser carne» como tal, y mientras que el compuesto es objeto de la percepción, su forma esencial, en cambio, solo resulta accesible como tal al intelecto mismo: comprender y poder decir qué es esencialmente la carne solo resulta posible sobre la base de una operación intelectual, y no meramente sobre la base de la percepción (cf. 429b10-18). Algo análogo ocurre con aquellas entidades abstractas que, como

los objetos geométricos, guardan relación con el continuo espacial, sin ser, sin embargo, objetos compuestos de forma y materia en el sentido habitual. También en este caso resulta diferente la operación que permite juzgar acerca de una línea recta particular y aquella que permite juzgar acerca de la esencia de la línea recta como tal, aunque se trate aquí en ambos casos no de la intervención de diferentes facultades, sino más bien de dos modos diferentes de empleo del intelecto; en efecto, solo el segundo tipo de operación apunta a la forma esencial del objeto (cf. 429b18-22).

Ahora bien, aun cuando ambas facultades –la sensibilidad, que permite conocer el objeto compuesto, y el intelecto, que facilita el acceso a su forma esencial– no pueden identificarse, Aristóteles rechaza, sin embargo, que puedan estar completamente desconectadas, por la simple razón de que las operaciones del intelecto solo resultan posibles sobre la base de los materiales sensibles que provee la percepción. Aristóteles debe, pues, tratar de dar cuenta, al mismo tiempo, tanto de la conexión que vincula a sensibilidad e intelecto, como de la irreductibilidad del intelecto y su actividad al ámbito de la percepción corporalmente mediada. Y es muy probablemente este intento compatibilista el que lo lleva a introducir en *De Anima* III 5 la famosa distinción entre dos tipos o aspectos del intelecto, llamados, respectivamente, intelecto pasivo (cf. 430a24-25: *noûs pathētikós*) e intelecto activo o agente (cf. 430a12-15: *tò aítion kaì poiētikón... ho toioûtos noûs = noûs poiētikós*). Aristóteles concibe la relación entre ambos intelectos por medio de una analogía con la relación existente entre el principio pasivo y el activo en los entes compuestos, es decir, su materia y su forma, respectivamente. Habría, según esto, un intelecto que es puramente potencial, pero puede llegar a identificarse de modo actual con todas las formas de las cosas, por un lado, y, por otro, un intelecto siempre activo, que, oficiando al modo en que la luz lo hace respecto de los colores, traería a la actualidad efectiva dichas formas, que el intelecto pasivo alberga potencialmente en sí, por haberlas derivado, en definitiva, de los contenidos de la percepción sensible (cf. 430a10-17). El pasaje es, por cierto, escueto y difícil. Pero es probable que el objetivo de Aristóteles sea llamar la atención sobre la diferencia entre lo que sería un conocimiento puramente disposicional y no temático de la esencia de un objeto, tal vez al modo de una cierta familiaridad previa a todo intento de consideración expresa, por un lado, y el conocimiento expreso y temático que hace posible, por ejemplo, el acto de formular una definición que articule conceptualmente la esencia de dicho objeto, por el otro: solo a través del acto de intelección expresa facilitado por la intervención del intelecto

agente sería posible como tal la captación temática de la esencia del objeto, mientras que el mero conocimiento disposicional de dicha esencia no podría actualizarse por sí mismo en la forma de un acto de consideración expresa y temática.

Como quiera que sea, Aristóteles no se limita a distinguir ambos intelectos desde un punto de vista puramente funcional, sino que establece también diferencias tajantes desde el punto de vista ontológico: solo el intelecto activo puede considerarse como realmente separado e independiente del cuerpo y, con ello, como genuinamente impasible y dotado por sí mismo de una actividad permanente; en cambio, el intelecto pasivo está vinculado a la percepción y, con ello, indirectamente también al cuerpo. Esto explica que solo el intelecto activo deba considerarse como inmortal y eterno, mientras que el intelecto pasivo es corruptible (cf. 430a17-25). Es en este punto donde la psicología aristotélica toca el problema de la inmortalidad del alma, intensamente debatido ya por Platón. Al señalar expresamente que, de las facultades presentes en el alma, solo el intelecto activo es inmortal, Aristóteles parece seguir, de hecho, en líneas generales la concepción presentada por Platón en *Timeo*. Si bien Platón no establece allí una diferencia entre intelecto activo e intelecto pasivo, no es menos cierto que concibe al intelecto como la única parte inmortal del alma, mientras que sus demás partes o facultades serían mortales, justamente en la medida en que están esencialmente vinculadas a funciones y órganos corporales (cf. *Timeo* 42d-44d; 69a-72d)[129]. La escueta caracterización de la función y el estatuto del intelecto activo en *De Anima* provocó, ya desde los tiempos de Teofrasto y la primera generación de los discípulos de la escuela aristotélica, un intenso debate, que se prolongó posteriormente en las sofisticadas discusiones medievales sobre la naturaleza y actividad del llamado *intellectus agens* y en las interpretaciones elaboradas en la investigación especializada del siglo XIX[130]. Buena parte de los problemas que plantea la caracterización del intelecto activo en *De Anima* tienen que ver con lo que parece constituir una tensión en el núcleo mismo de la psicología aristotélica: por una parte, Aristóteles tiende a enfatizar la dependencia del pensamiento respecto de la percepción y sus contenidos; pero, por otra parte, intenta mantener una concepción del intelecto que, como la de Platón y, de otro modo, también ya la de Anaxágoras (cf. *DA* III 4, 429a18-21 = 59A100 DK), presenta a este como libre de toda mezcla con lo corpóreo, como

129. Para un comentario del punto, véase Cornford (1935) pp. 280-290.
130. Véase Brentano (1867) pp. 5-36, donde se considera las principales interpretaciones.

separado o independiente y como dotado de una actividad incesante y no sujeto a la corrupción y la muerte. Mientras que el primer aspecto de la concepción aristotélica enfatiza la continuidad entre las funciones intelectuales y las demás funciones anímicas, en particular, las perceptivas, el segundo aspecto subraya, en cambio, la trascendencia ontológica de aquel principio del que procede la actividad intelectual como tal. En lo que concierne a dicho aspecto de trascendencia, en el contexto de su embriología, Aristóteles va incluso tan lejos como para afirmar que el principio intelectivo (*noûs*), al que califica de divino (*theîon*), es la única parte o facultad del alma que en el proceso de generación adviene «desde fuera» (*thýrathen*) al embrión humano y que es, como tal, preexistente (cf. *GA* II 3, 736b16-29)[131]. Desde el punto de vista del viviente humano individual lo que debe ser explicado no es, pues, cómo este intelecto separado se activa, pues está siempre en acto (cf. *DA* III 5, 430a22), sino más bien por qué el individuo no experimenta siempre del mismo modo tal actividad. Y, también en este caso, la razón que avista Aristóteles remite al carácter de objeto compuesto, que queda sujeto como tal a la necesidad de satisfacer las necesidades fisiológicas propias del cuerpo y, con ello, también a los procesos de decaimiento y envejecimiento que lo afectan (cf. I 4, 408b18-30).

Sin duda, esta concepción cuasi-sustancialista del intelecto (cf. *DA* I 4, 408b18-19) no está completamente libre de dificultades, en lo que concierne a su armónica integración en el marco general de la concepción hylemórfica de la relación cuerpo-alma, que el propio Aristóteles elabora y defiende en su psicología. Tampoco queda claro a partir del escueto texto de *De Anima* si Aristóteles cree que su doctrina acerca de la trascendencia ontológica del intelecto permite fundar la creencia en la inmortalidad del alma *individual*, aun cuando parece evidente que en sus escritos de juventud, especialmente en el diálogo titulado *Eudemo*, Aristóteles habría adoptado en lo fundamental la posición de su maestro Platón y adherido, así, a la creencia en la inmortalidad del alma individual, limitada, sin embargo, al alma intelectiva[132]. De cualquier modo, y con independencia de la posición que se adopte en los aspectos de detalle, el motivo de la trascendencia ontológica del principio intelectivo respecto del compuesto de cuerpo y alma constituye, sin duda, un aspecto central dentro de la propia concepción aristotélica, que ninguna interpretación puede pasar, sin más, por alto.

131. Cf. Lefèvre (1972) pp. 251-281; Balme (1992) pp. 158-162.
132. Véase Berti (1997b) pp. 357-373.

Por su parte, con referencia al tratamiento aristotélico de algunas de las operaciones fundamentales del intelecto en *De Anima* III 6-7, importa destacar algunos aspectos centrales, que dan cuenta del modo en que Aristóteles aborda el problema del conocimiento. Aristóteles se orienta en dicho tratamiento a partir del contraste entre el uso teórico (III 6) y el uso práctico del intelecto (III 7). En el caso del uso teórico, Aristóteles distingue dos tipos de actos de intelección: aquel en el cual se hacen accesibles contenidos simples o no-compuestos, esto es, indivisibles, por un lado, y aquel que tiene por objeto lo que es compuesto y divisible, por el otro, donde las nociones de composición/divisibilidad y de no-composición/indivisibilidad pueden tomarse, a su vez, en diferentes significados. Aquí, la tesis central de Aristóteles es que solo la intelección de lo compuesto o divisible queda sujeta a la alternativa verdadero-falso, mientras que en el ámbito de la intelección de lo simple no hay posibilidad de error. El ejemplo de Aristóteles contrapone la aprehensión de simples términos o conceptos (*vgr.* «Cleón» o «blanco»), por un lado, y su combinación en la estructura predicativa del juicio, sea este afirmativo o negativo (*vgr.* «Cleón es blanco», «Cleón no es blanco»), por el otro (cf. III 6, 430a26-b6; 430b26-30). Respecto de la operación intelectual que facilita el acceso a lo simple/indivisible como tal, Aristóteles considera tres tipos de casos, a saber: a) las magnitudes continuas, que, siendo potencialmente divisibles, pueden ser consideradas, sin embargo, como una unidad o totalidad, en un acto único e indiviso de intelección (p. ej. una extensión espacial o una línea considerada como un todo); b) las formas indivisibles, que parecen corresponder a las formas esenciales de las cosas, en general –es decir, tanto de las cosas compuestas de forma y materia como de las sustancias simples estudiadas por la teología–[133], consideradas con independencia de la correspondiente materia, si es que se trata de cosas compuestas; y c) aquellas cosas como el punto y, en general, los límites inextensos de las magnitudes continuas, que son indivisibles en el sentido privativo del término, justamente por carecer de extensión y no ser partes constitutivas de los correspondientes continuos (cf. 430b6-26).

Por último, Aristóteles considera las operaciones del intelecto en su uso práctico (cf. III 7). Se trata aquí, dicho muy brevemente, de aquel tipo de operación del intelecto, en el cual se juzga acerca de lo que resulta bueno o malo para el agente, sobre la base de las correspondientes percepciones y de las sensaciones de placer y dolor que las acompañan, pero también con vistas a las consecuencias

133. Véase Berti (1978) pp. 147-151; véase también Berti (1996) pp. 81-82.

futuras de las acciones a realizar. Ya en el nivel de la mera percepción acontece una cierta distinción entre aquello que debe ser perseguido y aquello que debe ser evitado, como ocurre en el caso de los animales. Pero el tipo de discriminación que lleva a cabo la intelección práctica, aunque se basa en imágenes, opera, en rigor, no con meras imágenes, sino más bien con los correspondientes conceptos, para calcular y deliberar acerca de las escenarios futuros que están vinculados con las situaciones presentes ofrecidas por la percepción y para poder así orientar adecuadamente la acción del sujeto (cf. III 7, 431b2-12).

4.3. *El movimiento animal y la acción humana*

Como se dijo ya, en conexión con las funciones propias del alma sensitiva surgen, al menos, en algunos de los animales, no solo sensaciones de placer y dolor, sino también deseos apetitivos, representaciones imaginativas e incluso recuerdos. La presencia de este tipo de afecciones anímicas está conectada de modo directo con la necesidad de satisfacción de necesidades básicas para el mantenimiento de la vida del animal, tales como la ingestión de bebida y alimentos, y, con ello, también con la capacidad que poseen muchos animales de trasladarse por sus propios medios en el espacio. Por lo mismo, el fenómeno del movimiento animal ocupa un lugar destacado en la biología aristotélica, al punto que Aristóteles dedica a su estudio dos breves tratados, que lo abordan desde distintos puntos de vista, a saber: *De Motu Animalium*, cuyo enfoque contiene aspectos más relevantes para las cuestiones vinculadas con la psicología y la teoría de la acción, y *De Incessu Animalium*, de carácter más marcadamente biológico-descriptivo (cf. *IA* 1, 704a5-b9, donde se fija la temática del tratado, centrada en el problema de las partes orgánicas que sirven a los animales para moverse). En lo que respecta al caso del hombre, el movimiento de traslación y las posibilidades que este abre están conectados no solo con la satisfacción de necesidades vitales inmediatas, sino también –y fundamentalmente– con la realización de un conjunto muy amplio de actividades, encaminadas a la configuración de la propia vida de acuerdo con una cierta representación de lo que sería una vida buena y deseable para el hombre. La acción racional orientada a partir de una cierta representación ideal de la vida buena, que es la acción propiamente humana, es lo que Aristóteles denomina *prâxis*, en el sentido estricto del término. En este sentido estricto, solo el hombre –y, más aún, solo el hombre adulto en plena posesión

de sus facultades– es capaz de *prâxis*, pues solo él es un agente racional capaz de obrar sobre la base de una cierta representación de lo que sería una vida buena para el hombre y para sí mismo, en cuanto hombre.

Hay, pues, diferencias irreductibles entre el movimiento animal y la acción humana. Sin embargo, esto no impide que, en el intento por dar cuenta del modo en que uno y otra se producen, se pueda constatar interesantes analogías, que permiten apelar en ambos casos a un mismo esquema formal de explicación. Aristóteles aborda específicamente el problema de la producción del movimiento animal y la acción humana tanto en *De Motu Animalium* (cf. *MA* 6-7) como en *De Anima* (cf. *DA* III 9-13). E introduce, para dar cuenta del mecanismo que subyace a la producción de tales movimientos y acciones, la estructura formal del así llamado «silogismo práctico»[134]. El modelo explicativo que Aristóteles elabora por recurso al silogismo práctico ha probado poseer una enorme fecundidad, como lo muestra el hecho de que algunos de los representantes más destacados de la actual teoría de la acción hayan acudido expresamente a él como un instrumento explicativo fundamental. Lo esencial de la posición de Aristóteles en este punto puede resumirse diciendo que el movimiento animal y, de modo análogo, la acción humana solo pueden explicarse adecuadamente, desde el punto de vista de su producción, por referencia al juego conjunto de dos factores diferentes, a saber: por un lado, un factor desiderativo (*vgr.* deseos de diferente tipo) y, por otro, un factor cognitivo (*vgr.* percepción, imaginación o bien intelecto) (cf. *MA* 6, 700b17-23). El factor desiderativo apunta al objetivo o fin del movimiento o la acción, mientras que el factor cognitivo opera la determinación de los medios necesarios para alcanzar el fin deseado. Ambos factores intervinientes quedan documentados en la estructura formal del silogismo práctico: el factor desiderativo en la premisa mayor, llamada también «premisa del bien», por contener una referencia al fin o bien perseguido; el factor cognitivo en la premisa menor, llamada también «premisa de lo posible», por remitir a los medios que el sujeto del movimiento o acción puede arbitrar para asegurarse la consecución de tal fin (cf. 7, 701a23-25). Un sencillo ejemplo ofrecido por Aristóteles basta para ilustrar el punto:

134. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica del silogismo práctico, sobre la base de una consideración detallada de los ejemplos relevantes, me permito remitir a la discusión en Vigo (2010).

–premisa mayor: «deseo beber»
–premisa menor: «esto es bebida»
–conclusión: acción de beber (cf. *MA* 7, 701a32-33).

Como ha mostrado Donald Davidson, la estructura lógica del silogismo práctico aristotélico puede tratarse como correspondiente a una forma válida del llamado *modus ponens*: $(p \rightarrow q) \wedge p \rightarrow q$[135]. De todos modos, aun cuando es posible mostrar dicha correspondencia formal con un esquema válido de inferencia, lo cierto es que el silogismo práctico no es una inferencia en el sentido habitual del término, ya que no constituye una derivación de un enunciado a partir de otros enunciados, sino que da cuenta, más bien, del modo en que a partir de determinados estados disposicionales del sujeto se producen o surgen sus movimientos o acciones. La «conclusión» del silogismo práctico no es un enunciado, sino un movimiento o bien una acción, un punto de fundamental importancia sobre el cual Aristóteles insiste en diferentes contextos (cf. p. ej. *EN* VII 5, 1147a29-31). El *explanandum* para el cual el silogismo práctico provee el correspondiente *explanans* son, pues, el movimiento animal y la acción humana como tales. Como se ha hecho notar acertadamente[136], este aspecto es clave para evitar las confusiones introducidas por interpretaciones de corte deductivista, que tienden a asimilar la concepción aristotélica a los modelos explicativos característicos de los sistemas deónticos. Lo que Aristóteles presenta es una explicación de la producción del movimiento animal y la acción humana, según la cual solo la conjunción del factor desiderativo y el factor cognitivo provee las condiciones necesarias y suficientes para el surgimiento del movimiento o la acción, pues ninguno de los dos factores basta por sí solo para explicar el modo en el movimiento o la acción se produce: por ejemplo, si está dado meramente el deseo de beber, pero no se constata la presencia de bebida, la acción no surge de inmediato, porque el deseo no aparece como realizable; viceversa, si se constata la presencia de bebida en las cercanías, pero no se experimenta deseo de beber, la acción tampoco se produce de modo inmediato, pues, a falta del correspondiente deseo, la presencia de bebida no aparece como un posible medio para la satisfacción de la necesidad que expresaría dicho deseo. Pero, aunque cada uno de los factores mencionados son condiciones necesarias y solo su conjunción es suficiente para

135. Véase Davidson (1970) p. 31; Glüer (1993) pp. 83-84.
136. Véase Nussbaum (1978) pp. 184-210.

la producción del movimiento o la acción, Aristóteles enfatiza que hay aquí un cierto primado del factor desiderativo, en la medida en que él es el responsable de la posición del fin y posee, con ello, una fuerza motivacional que ni la percepción ni el pensamiento pueden sustituir: la percepción y el propio pensamiento solo adquieren una función práctico-productiva allí donde quedan enmarcados en el espacio de motivación que abre la referencia a un fin puesto por el deseo (cf. *DA* III 9, 423b19-433a1; III 10, 433a14-17)[137].

El modelo explicativo provisto por el silogismo práctico se aplica, como se dijo, tanto al caso del movimiento animal como al de la acción. Sin embargo, hay entre estos diferencias sustanciales, que conciernen a los factores explicativos involucrados en cada caso. En primer lugar, Aristóteles distingue expresamente diferentes formas del deseo (*órexis*), de las cuales algunas son exclusivamente humanas, por involucrar la mediación de las facultades racionales: junto a los deseos de tipo meramente apetitivo, vinculados con la satisfacción de necesidades biológicas inmediatas (*epithymía* = «deseo apetitivo»), hay también un conjunto de deseos vinculados con las reacciones emocionales (*thymós* = «deseo vinculado a las reacciones emocionales») y, por último, también deseos de origen racional, vinculados con los fines y expectativas de largo plazo que el agente humano asume como propias, en un cierto esbozo ideal de lo que sería para él una vida buena y lograda (*boúlēsis* = «deseo racional») (para estas tres formas de la *órexis*, véase *EE* II 7, 1223a26-27; *EN* III 4, 1111b10-12; *DA* II 3, 414b2). La presencia de deseos de origen racional implica, en el caso del agente humano, la apertura a un horizonte de fines de mediano y largo plazo, en los que se expresa una cierta representación de la vida buena o feliz para el agente. Ahora bien, esto mismo trae consigo, en segundo lugar, una diferencia sustancial también con respecto a los factores cognitivos intervinientes en la producción de la acción. En el caso del hombre ya no basta con la intervención de la simple percepción o el recuerdo, que proveen la información necesaria para la satisfacción de los deseos apetitivos más elementales: la presencia de deseos referidos a fines de mediano y largo plazo exige la intervención de procesos mucho más complejos y sofisticados de deliberación, que permitan establecer la adecuada secuencia de pasos a desarrollar, evitar los riesgos que ello implica y garantizar la armónica integración de las acciones así emprendidas en planes más abarcativos. Aquí, la tarea de establecer

137. Véase también Vigo (1996) pp. 260-263.

cuáles son los medios correctos para alcanzar un fin deja de ser trivial y trae consigo mayores posibilidades de error en la apreciación. Ello explica que, en el caso de la acción humana, la correcta averiguación de los medios para la obtención de los fines de la acción no pueda venir garantizada habitualmente por el mero recurso a la información perceptiva. En el caso del hombre, son más bien las facultades deliberativas propias del intelecto práctico (*noûs praktikós*) –que no es otro que aquel que opera con vistas a un fin (cf. *DA* III 10, 433a14)– las que asumen la función de proveer el contenido correcto para las premisas menores de los correspondientes silogismos prácticos, allí donde las premisas mayores remiten a fines de mediano y largo plazo, que son objeto de deseos racionales.

Por último, la presencia de deseos de diferente origen explica la posibilidad de formas de conflicto motivacional que, a juicio de Aristóteles, son exclusivas del hombre, en cuanto ser dotado de razón. En efecto, en el caso del hombre, justamente en la medida en que a través de los deseos racionales tiene acceso a un horizonte de fines de mediano y largo plazo, puede surgir respecto de una situación particular de acción un conflicto motivacional entre dichos deseos racionales y los deseos apetitivos más inmediatos. Así, por ejemplo, frente a la percepción de un objeto que produciría determinado tipo de agrado (*vgr.* un dulce) puede ocurrir que el deseo apetitivo –que tiene un carácter espontáneo e inmediato y queda, como tal, fijado al presente– reclame tomarlo, mientras que el deseo racional ordene abstenerse, con vistas a las consecuencias futuras negativas que tendría la acción contraria (p. ej. si el agente sufre de diabetes) (cf. *DA* III 10, 433b5-10). Como Aristóteles explica expresamente, dicho conflicto motivacional posee una peculiar estructura temporal, en la medida en que es justamente la presencia de deseos y expectativas de mediano o largo plazo, en contraste con la perspectiva de corto plazo propia del deseo apetitivo, lo que permite, en definitiva, al agente humano distanciarse de los estímulos inmediatos que presenta la percepción. Por ello, este tipo de conflicto motivacional solo puede surgir en seres dotados del tipo de conciencia del tiempo (*aísthēsis chrónou*) que hacen posible las facultades racionales (cf. 433b7), donde, como muestra el contexto, lo más importante es precisamente la capacidad de apertura consciente al horizonte del futuro[138]. A falta de tal capacidad, en cambio, la adecuada toma de distancia respecto de los estímulos sensibles inmediatos resultaría imposible, de modo que todo lo que

138. Véase Vigo (1996) pp. 251-258.

apareciera como *ahora* grato o bueno aparecería como grato o bueno *sin más* (cf. 433b8-10). Tal es, precisamente, el caso de los animales, que viven sujetos a la inmediatez de los estímulos presentes, por carecer de facultades racionales y no ser capaces de acceder a fines de mediano y largo plazo.

Estas precisiones muestran que en su aplicación específica al caso de la acción el esquema explicativo del silogismo práctico permite hacer lugar a las modificaciones necesarias para dar cuenta de los rasgos específicos que distinguen a la agencia racional del mero movimiento animal. Las conexiones puestas aquí de manifiesto son, como se verá, de gran importancia a la hora de abordar la concepción aristotélica de la acción racional y la racionalidad práctica (véase abajo IV.6.1).

4.4. *Vida y muerte*

Con excepción de los cuerpos celestes, situados en la región supralunar del mundo, todos los objetos compuestos de la realidad física están sujetos, precisamente en cuanto compuestos, a fenómenos como el decaimiento, la descomposición y, finalmente, la corrupción. En el caso de los cuerpos más simples, como los cuatro elementos, la corrupción acontece en la forma de procesos de transformación de unos elementos en otros, bajo determinadas circunstancias exteriores que provocan los cambios (p. ej. el calentamiento que transforma el agua en vapor y aire), sin que se observen procesos previos de decaimiento o descomposición. Pero en el caso de objetos más complejos, y dependiendo del tipo y la variedad de componentes materiales que entran en la composición, es habitual constatar la presencia de procesos más o menos marcados de decaimiento y descomposición a lo largo del tiempo, que pueden llevar finalmente a la corrupción y desaparición final del objeto. Esto es especialmente notorio en el caso de los seres vivos, que están todos ellos sujetos al envejecimiento y la muerte.

El fenómeno de la muerte, en su esencial vinculación con la vida misma, llamó fuertemente la atención de Aristóteles, un filósofo para el cual la realidad biológica provee, de algún modo, el caso paradigmático a partir del cual se orienta toda su concepción ontológica. No solo en sus escritos breves de historia natural (cf. esp. *Long.*, *Vit.*), sino también en algunas obras mayores dedicadas a los fenómenos de la física y la biología (cf. esp. *GC*, *GA*) Aristóteles se ocupa, de diversos modos, de los fenómenos vinculados con el decaimiento, la corrupción

y la muerte. El punto de partida para el análisis de dichos fenómenos viene dado, por la tesis ontológica básica del carácter compuesto de todo lo sujeto a movimiento. Sobre esta base, Aristóteles adopta una posición que se caracteriza por comprender dos puntos de vista complementarios: el punto de vista que corresponde al compuesto como tal y el punto de vista correspondiente a su principio formal. Fenómenos como el decaimiento, el envejecimiento y la muerte pueden verse, pues, al mismo tiempo como naturales y como no-naturales, según el punto de vista que se adopte en cada caso. Desde el punto de vista del compuesto, son naturales: toda cosa compuesta tiene un cierto período natural asignado a su existencia (cf. p. ej. *Met.* XIV 6, 1093a4-6; *DC* I 9, 279a22-25; *GC* II 10, 336b10-12), y luego decae naturalmente (cf. *GC* II 10, 336b17-18; *Meteor.* III 6, 379a5-6) y, si es un viviente, finalmente muere (cf. p. ej. *Resp.* 23, 478b24-29). En cambio, desde el punto de vista de la forma misma, el decaimiento y la muerte no pueden verse como naturales, pues lo propio de la forma como tal reside, en el caso de los seres vivos, en el despliegue de las actividades y funciones vitales que caracterizan a la especie, y el decaimiento y la destrucción no proceden de tales actividades (cf. p. ej. *DC* II 6, 288b12-16; *MA* 5, 700a35-b1; *Met.* V 12, 1019b28-30). La muerte es, pues, natural *según la materia*, pero no es natural *según la forma*[139].

Por lo mismo, la muerte constituye, a juicio de Aristóteles, solo el término o punto final de la vida, pero no su genuino objetivo o fin (cf. *Fís.* II 2, 194a27-33). El fin de las actividades de la vida reside más bien en la realización efectiva de la naturaleza o forma del viviente, realización que se alcanza de modo pleno con la madurez biológica, y no en el estado correspondiente a la última fase de la vida del viviente. Aunque esto vale, en principio, en el plano de consideración meramente biológico, una posición análoga adopta Aristóteles también para el caso específico del hombre y desde el punto de vista específicamente ético: tampoco en el caso del hombre la muerte provee la instancia última de orientación para la vida, sino que dicha función la desempeña más bien la representación de una vida lograda o feliz, que no consiste sino en una vida de realización plena de las posibilidades esenciales que se fundan en su propia naturaleza, como ser dotado de razón[140].

139. Véase Clark (1975) pp. 164-166.
140. Véase Vigo (1996) pp. 457-466.

4.5. *Nota sobre la biología de Aristóteles*

Si se los considera en conjunto con las obras de psicología y biología humana, los escritos biológicos conforman el grupo más amplio de los escritos conservados en el *corpus*, sin olvidar que una serie de escritos dedicados, por ejemplo, a la anatomía (*vgr.* las así llamadas *Descripciones Anatómicas* o *Anatomaí*), se ha perdido. Este hecho refleja el interés central que la biología posee en el pensamiento aristotélico[141]. Dentro del ámbito de la biología, en general, Aristóteles se interesó especialmente por la zoología, a la que dedicó extensas investigaciones. Todo indica, en cambio, que delegó los estudios de botánica en su discípulo Teofrasto. El legado que en materia de descripciones de animales e incluso de intentos clasificatorios comprensivos contienen los escritos zoológicos es realmente sorprendente, más aún si se lo compara con la situación de la biología en los filósofos precedentes. Aristóteles menciona unos quinientos animales diferentes. Y aunque en muchos casos depende de información indirecta y no siempre confiable, y en otros se limita a dar información muy escueta y meramente alusiva, lo cierto es que en muchos casos sus descripciones son extremadamente precisas y minuciosas, al punto que hay que suponerlas basadas en la observación directa y sistemática: se supone incluso que Aristóteles dominaba el arte de la disección, y se calcula en unas 50 las que él mismo podría haber practicado[142]. Como quiera que sea, con Aristóteles la biología, en general, y la zoología, en particular, dan un enorme salto cualitativo respecto de todo lo precedente, y alcanzan así un nivel que solo pudo ser igualado y superado en tiempos modernos. Es muy indicativa en este sentido la declaración de Charles Darwin, según la cual Linneo y Cuvier –a quienes Darwin consideraba sus «dioses»– no habían sido más que escolares en comparación con Aristóteles[143].

Aristóteles no solo fundó por vez primera la zoología como ciencia, sino que incluso distinguió de hecho sus principales disciplinas, desde la fundamentación general hasta el estudio del comportamiento animal (etología), pasando

141. Un conjunto de trabajos dedicados a los diversos aspectos de la biología aristotélica y sus conexiones con áreas centrales del pensamiento de Aristóteles, tales como la epistemología y la metafísica, se encuentra en Kullmann – Föllinger (1997). Véase también Gotthelf – Lennox (1987).

142. Véase Ross (1981) p. 165.

143. Véase Ross (1981) p. 165.

por la anatomía y la fisiología[144]. Desde el punto de vista de la fundamentación metódica, ideó un nuevo sistema clasificatorio, sobre la base de una aguda crítica al método platónico de divisiones dicotómicas, al que consideraba inadecuado, sobre todo, porque obliga a operar, en cada paso del proceso divisorio, con una única oposición de caracteres diferenciales: a juicio de Aristóteles, es mejor abandonar desde un comienzo el principio de las dicotomías, para partir de un conjunto más amplio de diferencias específicas, reconociendo la existencia de grandes clases naturales (p. ej. «pez», «pájaro»), entre las cuales existen numerosas diferencias, pero también importantes analogías funcionales (p. ej. entre las aletas del pez y las alas del pájaro, etc. etc.) (cf. *PA* I 2-4). Buena parte de las clasificaciones que Aristóteles obtiene aplicando estos principios han mostrado su consistencia a través del tiempo, sobre todo, en lo que concierne a sus líneas más generales. Sobre esta base, Aristóteles logró incluso esbozar el modelo de una suerte de «escala de la naturaleza», que comprende una secuencia que va de lo menos perfecto a lo más perfecto y abarca desde las cosas inanimadas hasta el hombre. Esta escala no se encuentra expuesta de modo unitario en único texto, pero puede ser reconstruida con razonable seguridad a partir de diferentes pasajes[145].

Dentro del ámbito de la zoología uno de los fenómenos que más llamó la atención de Aristóteles fue el de la reproducción sexual, a la que dedicó el escrito *De Generatione Animalium*, el cual contiene también importantes desarrollos referidos a problemas de la embriología. La discusión aristotélica del problema de la fecundación y la herencia ha llamado la atención de muchos estudiosos, pues, más allá de las notorias limitaciones de medios técnico-observacionales y también conceptuales con las que debió luchar el autor, su concepción de base presenta aspectos de una modernidad sorprendente. Echando mano del esquema básico que distingue funcionalmente el principio formal y el material, Aristóteles intenta dar cuenta de las diferencias entre el papel que cumplen el macho –identificado con la forma y el principio activo del movimiento– y la hembra –identificada con la materia y el principio pasivo que oficia de receptor de la forma– en la generación de un nuevo ser de la misma especie: el macho aporta la forma que determina los caracteres del embrión, pero lo hace sobre la base del material aportado por la hembra (*vgr.* el flujo menstrual) (cf. *GA* I 1-2, 18). Al asimilar,

144. Véase Höffe (1996) p. 125.
145. Véase Ross (1981) p. 171; Höffe (1996) pp. 128-129.

sin más, el papel de la hembra al de la materia, Aristóteles no puede reconocer adecuadamente el aporte positivo a la herencia que procede de la madre, en los términos en que lo hace la genética moderna. La asociación de la hembra al principio pasivo, que implica una clara minusvaloración de su papel, ha sido denunciada incluso como el claro reflejo de un prejuicio muy extendido, no solo en la medicina precedente, sino también en la cultura griega, en general[146]. Pero, más allá de esto, la idea básica es aquella según la cual el proceso de generación y, con él, el de la transmisión hereditaria de caracteres físicos deben verse, fundamentalmente, como un proceso de comunicación de una cierta estructura formal, y contiene rasgos que aproximan la concepción aristotélica a las intuiciones básicas que subyacen a los modelos explicativos de la genética moderna.

Un último rasgo definitorio de la biología aristotélica reside en el carácter fundamentalmente teleológico de su enfoque. Se trata, en el caso de Aristóteles, de una teleología inmanente, en la medida en que la explicación remite a la forma propia de cada especie natural, y no a un propósito consciente que le viniera impuesto desde fuera. En tal sentido, en términos de una distinción habitual en la actual ciencia de la naturaleza, habría que hablar en Aristóteles más propiamente de un modelo teleonómico, y no teleológico, de explicación[147]. Pero, más allá de las diferencias terminológicas, lo central reside aquí en el hecho de que en sus descripciones anatómicas y fisiológicas Aristóteles concede un claro primado a la explicación por referencia a fines, por sobre la explicación que remite a meras causas mecánicas, aunque no sin dejar de reconocer el papel de estas últimas ni ignorar la imposibilidad de proveer explicaciones teleológicas plausibles para cualquier tipo de fenómeno. Aquí Aristóteles se sitúa, una vez más, en la misma línea que su maestro Platón, y hace frente común con él en contra del desafío planteado por concepciones puramente mecanicistas, por ejemplo, en el estilo del atomismo de Leucipo y Demócrito (cf. p. ej. *PA* I 1). Tal toma de posición en favor de un enfoque básicamente teleológico en biología no resulta, por lo demás, sino esperable, a la luz de los principios básicos de la filosofía natural aristotélica.

146. Véase Lloyd (1983) pp. 94-105. Para una discusión de los presupuestos metafísicos que subyacen a la asunción aristotélica de la superioridad del género masculino, véase ahora Witt (2003) esp. pp. 97-117.

147. Véase Höffe (1996) p. 130.

5. Metafísica

5.1. *La ciencia de los primeros principios y causas*

Puede decirse que el reconocimiento de la existencia de diferentes modos del saber, tanto de carácter pre-científico como científico, y, dentro del ámbito del conocimiento científico, de diferentes ciencias particulares, cada una de ellas con su propia esfera de competencia y con sus propios recursos conceptuales y metódicos, constituye uno de los puntos de partida elementales de la especulación filosófica de Aristóteles. Como ocurre en el caso de Kant, también en el de Aristóteles el *hecho* del conocimiento, en el sentido más amplio del término, y del conocimiento científico, en particular, constituye no solo la condición de posibilidad de la filosofía, en la medida en que ella misma pretende constituirse como una forma especialmente señalada del saber, sino que plantea, al mismo tiempo, determinados desafíos a la propia reflexión filosófica. Uno de los principales consiste en la necesidad de dar cuenta de la posible unidad del saber humano en la variedad de sus manifestaciones, pues hay, al parecer, una tendencia, que anida incluso en las formas más elementales de conocimiento, a la integración en unidades más comprensivas, dotadas de una cierta estructura arquitectónica.

En diferentes contextos de su obra Aristóteles se ocupa con la tematización de la estructura, el alcance y los límites de diferentes formas del conocimiento. Y en dos textos de central importancia, *Metafísica* I 1-2 y *Ética a Nicómaco* VI, lleva a cabo incluso un cierto intento de sistematización, basado en una suerte de fenomenología de las principales formas del saber humano. En ambos casos, el tratamiento de las formas del saber queda acotado dentro de los límites precisos que le fija su inserción en contextos de discusión más amplios y diferentes entre sí: la discusión de las virtudes del alma racional en el caso de *Ética a Nicómaco*, la elaboración de la idea de una ciencia del ser en el caso de *Metafísica*. Hay, además, notorias diferencias de detalle entre ambos tratamientos, que no parecen poder explicarse, en algunos casos, sino por referencia a razones concernientes a la diferente fecha de composición de ambos textos y a la evolución experimentada por el pensamiento de Aristóteles. Así, el tratamiento de *Ética a Nicómaco* VI es considerado habitualmente como perteneciente a la fase tardía de la producción filosófica del autor, mientras que el tratamiento de *Metafísica* I 1-2 pertenece, sin duda, al período más temprano, y guarda claras correspondencias con la

concepción presentada en *Protréptico*, un escrito de exhortación a la filosofía[148]. Como quiera que sea, hay también importantes coincidencias de fondo entre ambos textos, en particular, en lo que concierne a la identificación de una forma suprema del conocimiento humano, de carácter puramente teórico-especulativo, que ambos denominan con el nombre tradicional de «sabiduría» (*sophía*).

En este respecto, el tratamiento de *Metafísica* I 1-2 resulta especialmente importante, ya que Aristóteles provee allí no solo una caracterización más detallada de dicha forma suprema del saber, sino también un intento de explicación de su génesis a partir de las formas más elementales del conocimiento. Aristóteles parte aquí de la constatación de la presencia en el hombre de una tendencia natural al saber (cf. *Met.* I 1, 980a21: «todos los hombres desean por naturaleza saber»), en virtud de la cual este es buscado, incluso más allá de toda utilidad práctica, también como algo deseado por sí mismo. Dicha tendencia atraviesa la totalidad de las diferentes formas del conocimiento y alcanza su pleno despliegue justamente en la sabiduría, que constituye un tipo de saber alejado de toda referencia a la satisfacción de necesidades inmediatas y buscado siempre tan solo por sí mismo. Para mostrar de qué modo la sabiduría como forma suprema del saber humano surge a partir de la radicalización de una tendencia operante ya desde mucho antes, Aristóteles la considera, en *Metafísica* I 1, como situada en el lugar más alto dentro de una suerte de escala de las formas fundamentales del conocimiento. Dicha escala, que expresa el camino que conduce al pleno despliegue de la tendencia natural al saber constitutiva del hombre, está construida con arreglo a dos criterios fundamentales, a saber: 1) el criterio de *universalidad* y 2) el criterio de *causalidad*. De acuerdo con 1), una forma del saber que facilite el acceso a conexiones universales será superior a otra que quede restringida al ámbito de los objetos, estados de cosas o eventos particulares; y, entre dos formas del saber que permiten el acceso a conexiones universales, será superior aquella que tenga por objeto conexiones más universales. De acuerdo con 2), una forma del saber que comprende explicaciones causales será superior a una forma del saber que queda restringida al conocimiento de hechos, sin poder dar cuenta de sus causas. Aunque Aristóteles no lo establece de modo expreso en el texto, ambos criterios están estrechamente conectados, ya que las explicaciones causales, en la medida en que se refieren habitualmente a determinados *tipos* de cosas o eventos, se caracterizan

148. Véase Jaeger (1923) pp. 68-72; Dumoulin (1986) pp. 41-52.

al mismo tiempo por traer consigo una pretensión de validez para *todos* los casos del mismo tipo, es decir, pretenden *validez universal*. Por otro lado, en la medida en que los diferentes tipos de cosas o eventos considerados en cada caso pueden estar caracterizados en términos cada vez más abarcativos, parece claro que las explicaciones causales referidas a ellos también podrán ser ordenadas en una correspondiente secuencia de creciente universalidad.

Dentro de la escala de *Metafísica* I 1 Aristóteles considera cinco formas fundamentales del conocimiento, cada una de las cuales surge a partir de la precedente, a saber: 1) la percepción (*aísthēsis*), 2) la memoria (*mnḗmē*), 3) la experiencia (*empeiría*), 4) el arte o la técnica (*tḗchnē*), que en este contexto no se distingue nítidamente de la ciencia (*epistḗmē*), y 5) la sabiduría (*sophía*), cuya caracterización se retoma y completa en el capítulo siguiente (cf. I 2).

1) La *percepción* es la forma más elemental y básica del conocimiento, que el hombre comparte con los animales (véase arriba IV.2). Por sí misma, la percepción queda restringida al ámbito de lo particular, y constituye un mero conocimiento de hechos, que no comprende en sí la explicación causal de lo así conocido (cf. *Met.* I 1, 981b10-13). La búsqueda y el hallazgo de conexiones universales y explicaciones causales que den cuenta de los hechos percibidos constituye el camino a través del cual se transita desde la mera percepción hacia la ciencia (cf. *APo* II 19, 99b34-100b5). Sin embargo, ya en el nivel de la percepción se expresa la tendencia natural al saber que caracteriza al hombre, en la medida en que el conocimiento perceptivo *no siempre* es buscado como medio para otra cosa diferente: hay contextos en los cuales, sin tener en vista ninguna utilidad ulterior ni la satisfacción de ninguna necesidad inmediata, buscamos las percepciones por sí mismas y gozamos de ellas como tales (cf. *Met.* I 1, 980a21-23). El mejor ejemplo parecen ser las percepciones obtenidas por medio de la vista, que pasa por ser la facultad perceptiva que mayor variedad de discriminaciones facilita (cf. 980a23-27).

2) Sobre la base de la percepción surge en algunos animales y en el hombre la *memoria* (cf. 980a27-29). La memoria es todavía una forma de conocimiento referida a lo particular en cuanto particular, pero provee la base para determinados procesos de aprendizaje, como lo muestra, según Aristóteles, el hecho de que los animales que poseen memoria son más sagaces que los que no la poseen (cf. 980b21-25).

3) Algunos animales poseen memoria y cierta capacidad de aprendizaje, pero apenas puede decirse que participen de la *experiencia*, que es como tal más bien

característica del nivel propiamente humano, al igual que la técnica y los razonamientos de diferentes tipos (cf. 980b25-28). La experiencia surge cuando *muchos* recuerdos particulares referidos a lo *mismo* dan lugar a algo *uno*, es decir, a una cierta *unidad*, diferente como tal de esos recuerdos particulares (980b28-981a1). Aunque el texto de *Metafísica* I 1 no lo establece de modo expreso, la contraposición «muchos-«mismo»-«uno» en la explicación ofrecida por Aristóteles da a entender que se está en presencia aquí del surgimiento de un primer tipo de universalidad, a partir de los recuerdos particulares. Un pasaje paralelo de *Segundos Analíticos* lo confirma, pues Aristóteles explica allí que el resultado de tal unificación es una totalidad universal que permanece en reposo en el alma, y que constituye una unidad idéntica, al margen de la multiplicidad de los casos particulares a partir de los cuales se origina (cf. *APo* II 19, 100a5-8). Según lo sugieren los ejemplos, Aristóteles parece estar pensando aquí en la formación de juicios universales basados en determinados *tipos* empíricos, como, por ejemplo, el juicio «para *todos* los que padecían de la enfermedad X fue beneficioso el remedio Y», formado inductivamente sobre la base de un correspondiente conjunto de juicios particulares del tipo «Calias padecía de X y fue sanado por Y», «Sócrates padecía de X y fue sanado por Y», etc. (cf. *Met.* I 1, 981a5-9). Es muy probable que Aristóteles no tenga en vista aquí una universalidad de carácter estrictamente lógico, ya que: a) el procedimiento inductivo que subyace a la generalización no necesita ser completo, sino que queda reducido, en principio, a los casos de los que el sujeto experimentado posee recuerdo, de suerte que en el correspondiente juicio universal la expresión cuantificadora «todos» remite no tanto a la totalidad efectiva de los casos del mismo tipo, cuanto más bien a la totalidad de los casos conocidos por dicho sujeto;[149] b) la tipificación bajo la cual se procede a la generalización no necesita ser rigurosa, y puede no ser siempre la más relevante, a la hora de dar cuenta de las conexiones causales que explican la conexión establecida entre los hechos típicos considerados.

4) El último aspecto señalado juega un papel decisivo en el contraste por medio del cual Aristóteles explica el pasaje de la experiencia a la *técnica* y la *ciencia*. Frente al tipo de juicio universal característico de la experiencia «todos los enfermos de X fueron sanados por el remedio Y», lo propio de la técnica o la ciencia

149. Véase Barnes (1994) p. 264 nota a *APo* II 19, 99b34, quien remite a la formulación de I 1, 71a33-34, donde se opone «se conoce que toda díada es par» a «toda díada que se conoce es par».

consistiría en el paso adicional que permite redescribir a los sujetos considerados, de un modo más específico y más relevante desde el punto de vista explicativo, por ejemplo, como posesores de un tipo particular de constitución orgánica: «flemáticos», «biliosos», etc. El alcance de esta precisión se comprende mejor cuando se conecta con la posterior constatación de Aristóteles, según la cual la técnica o la ciencia se distinguen de la experiencia por constituir un conocimiento de las *causas*, mientras que la experiencia queda limitada al plano de los meros hechos (cf. *Met.* I 1, 981a28-30). La referencia al tipo particular de constitución de los individuos beneficiados por un determinado remedio parece apuntar al hecho de que es *esa* la descripción relevante a la hora de explicar por qué el remedio tuvo efectos favorables. En efecto, puede ocurrir que, padeciendo de la enfermedad X, Sócrates, Calias, etc., hayan sido favorecidos por el remedio Y *por tratarse de individuos que poseen una constitución del tipo Z*, y, en cambio, que, teniendo esa misma enfermedad, hubieran sido perjudicados por el mismo remedio, si hubieran poseído una constitución del tipo Q. Si tal es el caso, la descripción causalmente relevante para dar cuenta de la acción positiva del remedio Y deberá incluir no solo la referencia a la enfermedad X, sino también la referencia a la constitución orgánica Z. Al parecer, Aristóteles sugiere entonces que lo propio de la técnica y la ciencia, por oposición a la mera experiencia, consiste en la orientación a partir de descripciones *más específicas*, que resultan relevantes para dar cuenta, *en términos causales*, de la conexión universal existente entre dos tipos de hechos. Ahora bien, si la descripción en cuestión es realmente relevante desde el punto de vista de la explicación causal, entonces puede dar lugar a un juicio dotado de una pretensión de validez universal genuina, y no restringida meramente a los casos ya conocidos, como ocurre en el caso de la experiencia. Esta puede ser la razón por la cual Aristóteles afirma que, en rigor de verdad, la experiencia nunca va realmente más allá del ámbito de lo particular, sino que el acceso temático al ámbito de la universalidad estricta compete recién a la técnica y la ciencia (cf. 981a15-16). El acceso a lo particular viene, pues, mediado en el caso de la técnica y la ciencia por la referencia expresa a instancias explicativas de carácter universal. De ahí que, en el caso de las ciencias prácticas como la medicina, la experiencia pueda frecuentemente ser más eficaz en el tratamiento adecuado del caso particular, en cuanto particular, ya que la acción está siempre referida a lo particular; así, por ejemplo, en el ámbito de la medicina lo que hay que curar no es nunca meramente un caso que cae bajo un determinado tipo genérico, sino siempre un individuo concreto, que posee como tal una cantidad potencialmente

infinita de otros caracteres particulares, a los cuales solo puede tenerse un acceso empírico inmediato: a falta del correspondiente saber de experiencia, el mero conocimiento de conexiones universales puede ser fuente de múltiples errores, a la hora de hacer frente al caso particular, a través de acciones orientadas a obtener el fin propio de la propia técnica (cf. 981a12-24). Esto no impide, sin embargo, que habitualmente se considere a los que conocen una técnica o una ciencia como más sabios que a los que poseen mera experiencia en el mismo campo, y ello justamente en la medida en que están en condiciones de proveer explicaciones que remiten a las causas y los principios de los fenómenos considerados en cada caso (cf. 981a24-b6). Por lo mismo, los que conocen una técnica o una ciencia están también en mejores condiciones para enseñar a otros, rasgo que, según se piensa habitualmente, parece caracterizar a aquellos de quienes realmente puede decirse que *saben* una determinada cosa (cf. 981b7-10).

5) Ha llamado la atención de los intérpretes el hecho de que en el tratamiento de *Metafísica* I 1 Aristóteles no establece diferencia alguna entre las nociones de técnica y ciencia, que, en cambio, son nítidamente distinguidas en el tratamiento de *Ética a Nicómaco* VI, donde se las trata como virtudes vinculadas con diferentes modos de empleo del intelecto (*vgr.* el uso práctico-productivo y el uso teórico, respectivamente) y referidas, además, a diferentes ámbitos de objetos (*vgr.* el ámbito de lo sujeto a cambio y contingente, y el ámbito de lo que no admite alguno cambio, por ser eterno y necesario, respectivamente) (cf. *EN* VI 3, 1139b18-24; VI 4, 1140a1-24; VI 6, 1140b31-1141a1). De hecho, las líneas 981b25-29 de *Metafísica* I 1 remiten a la distinción establecida en *Ética a Nicómaco* y justifican su evidente ausencia por razones de conveniencia contextual. Sin embargo, dichas líneas tienen –como ya lo señaló Jaeger en su edición crítica del texto[150]– toda la apariencia de constituir una glosa añadida posteriormente, con el fin de salvar la evidente dificultad que plantea la tendencial identificación de *téchnē* y *epistḗmē* en el texto, un rasgo que lo aproxima claramente al empleo platónico de ambos términos[151]. Como quiera que sea, y dejando de lado el problema referido a la relación con la técnica, la caracterización de la ciencia como un *conocimiento universal y referido a causas*, presente en *Metafísica* I 1, resulta como tal perfectamente compatible con el modo en que Aristóteles suele presentar a esta forma de saber en muchos otros contextos, incluido el propio

150. Véase Jaeger (1957) p. 3 *in apparatu ad loc.*.
151. Véase Dumoulin p. (1986) pp. 43-44.

tratamiento de *Ética a Nicómaco* VI. En tanto apunta a conexiones universales y pretende dar cuenta de las correspondientes causas, la ciencia es un conocimiento que necesariamente se aleja de lo más inmediato y común a todos los hombres, que es aquello que ofrece la mera percepción sensible. Este aspecto de mayor lejanía respecto de lo inmediato así como el hecho de que es buscada incluso sin vistas a ninguna utilidad inmediata hacen que la ciencia sea más digna de admiración que aquellas formas de conocimiento referidas a lo que es más inmediato y vinculadas con la satisfacción de necesidades de la vida: quien posee el tipo de conocimiento propio de la ciencia no solo es más sabio, sino que está regularmente menos sujeto al imperio de las necesidades inmediatas, pues ya en su propio origen el conocimiento desinteresado reclama disponer de tiempo dedicado al ocio creativo (cf. *Met.* I 1, 981b13-25). El que posee ciencia es considerado más sabio que los hombres experimentados, por poseer un conocimiento más universal, referido a causas y buscado por sí mismo. De aquí se sigue que entre los que cultivan diferentes ciencias será *más sabio* quien posea aquella ciencia que es más universal y se refiere a causas y principios más universales; por lo mismo, *el más sabio de todos*, es decir, *el sabio a secas* tendrá que ser quien posea una ciencia de máxima universalidad, que quede referida como tal a las causas y los principios primeros de todas las cosas: a esa ciencia –que será necesariamente un saber puramente teórico y buscado siempre solo por sí mismo, por estar máximamente alejado de las necesidades inmediatas de la vida– le corresponde, pues, el nombre de *sabiduría* (cf. 981b27-982a3).

La caracterización de la sabiduría como una ciencia de los primeros principios y causas de todas las cosas va, por cierto, decididamente más allá del uso habitual del término en la lengua pre-filosófica. Sin embargo, Aristóteles cree que dicha caracterización, a la vez que supera, también conserva los rasgos fundamentales que guían implícitamente el uso de las expresiones «sabio», «más sabio que» y «sabiduría» en el lenguaje corriente. Se supone habitualmente, en efecto, que el sabio es alguien que 1) conoce todas las cosas, sin necesitar para ello de un conocimiento particular de cada una (cf. *Met.* I 2, 982a8-10); 2) conoce cosas difíciles, que no resultan accesibles para cualquiera (cf. 982a10-12); 3) posee un conocimiento más preciso; 4) es más capaz de enseñar las causas de las cosas (cf. 982a12-14); 5) posee un conocimiento buscado por sí mismo, pues sabiduría es en mayor medida el conocimiento que se busca por el mero saber, y no el que se busca en vistas de otra cosa diferente (cf. 982a14-16); y 6) posee la ciencia más directiva o arquitectónica, que no queda como tal subordinada a ninguna otra,

pues se supone habitualmente que es más sabio el que dirige que el dirigido (cf. 982a16-19). Pues bien, argumenta Aristóteles, la caracterización de la sabiduría como una ciencia de las causas y los principios primeros de todas las cosas satisface del mejor modo la totalidad de estos requerimientos (cf. 982a21-b10). Se trata de una ciencia de máxima dignidad, tanto por su objeto como por su carácter absolutamente libre y desinteresado, pues no surge con vistas a la satisfacción de necesidades inmediatas de la vida, sino, más bien, recién allí, donde estas han sido razonablemente satisfechas: su motor inicial no debe buscarse, pues, en el intento por asegurar las condiciones materiales de la existencia, sino, más bien, en el *asombro* (*thaumázein*), que permite tomar conciencia de la propia ignorancia e impulsa a intentar superarla (cf. 982b11-28). Una tal ciencia de las causas y principios primeros de todas las cosas sería la más divina y venerable; sería, en rigor, la ciencia de Dios, en el doble sentido de la ciencia que Dios mismo debería poseer y de la ciencia que tiene a Dios, en tanto causa última de la totalidad cósmica, por objeto (cf. 983a5-11). De hecho, siendo la actividad teórico-contemplativa una actividad completamente libre y desinteresada, el ideal de una vida dedicada al cultivo de la ciencia de las causas y principios últimos de todas las cosas parece superar las posibilidades del hombre, bajo las condiciones fácticamente determinadas de la existencia. Pero ello no implica, a juicio de Aristóteles, que el hombre no deba esforzarse por realizar dicho ideal en la medida de lo posible (cf. 982b28-983a5). Se trata aquí de una exigencia que, como se verá, Aristóteles retoma expresamente en *Ética a Nicómaco* X, en el marco de su defensa del ideal de la vida contemplativa, como forma suprema de la vida feliz para el hombre (véase abajo IV.6.2).

Reinterpretada por referencia a la idea de una ciencia de las causas y los principios últimos de todas las cosas, la noción tradicional de sabiduría (*sophía*) –que posee una larga y compleja historia precedente en la cultura griega[152]– pasa a designar aquí a la disciplina filosófica fundamental que la tradición posterior conoció bajo el nombre de *metafísica*. Como se dijo ya (véase arriba IV.1.2), Aristóteles mismo no emplea nunca el término «metafísica» en sus escritos, sino que denomina a la ciencia que tiene en vista en la obra conservada bajo ese nombre de otras maneras. Una de ellas es precisamente la denominación de *sabiduría*, empleada en *Metafísica* I 1-2, a la que se añaden otras varias empleadas en diferentes

152. Véase Snell (1924) pp. 1-20.

contextos, tales como *filosofía primera* (*prṓtē philosophía*: *Met.* VI 1, 1026a24, 30; XI 4, 1061b19), *la ciencia buscada* (*hē zetouménē epistḗmē*: III 2, 996b2-3; 996b31-33; XI 1, 1059b1, 13, 22, 25; 2, 1060a4, 6), y *ciencia teológica* (*theologikḕ epistḗmē*: VI 2, 1026a19; XI 7, 1064b3). Se trata de una ciencia, en cierto sentido, nueva, pues nunca antes había sido caracterizada expresamente en tales términos. Pero ello no impide que, atendiendo a su génesis a partir de la actitud natural, dicha ciencia pueda considerarse al mismo tiempo como vieja o incluso la más vieja de todas, en la medida en que, como se vio, no solo se encuentra en una relación de continuidad natural con las otras formas del conocimiento humano, sino que aparece ella misma como el resultado de la radicalización y como la consumación de la tendencia natural al saber constitutiva del hombre, la cual se expresa, de diferentes modos, en todas y cada una de esas otras formas de conocimiento.

Por otra parte, la ciencia buscada, que tiene por objeto las causas y los principios últimos de todas las cosas, tiene también su propia historia. Por ello, a la explicación predominantemente sincrónica de la génesis de la sabiduría por referencia a la escala de las formas del saber en *Metafísica* I 1-2 Aristóteles añade en los caps. 3-10, que completan el libro, un intento de reconstrucción de la historia de la filosofía que lo precede. El hilo conductor para dicho intento de reconstrucción viene dado por la propia doctrina aristotélica de las cuatro causas (véase arriba IV.3.2): Aristóteles muestra cómo los diferentes filósofos que lo precedieron, desde Tales hasta Platón y la Academia, fueron descubriendo progresivamente –aunque más bien a tientas y de modo vacilante, y, en cualquier caso, sin emplear la terminología introducida luego por Aristóteles mismo– la relevancia de las preguntas que interrogan por cada una de tales causas (*vgr.* material, formal, eficiente y final), a la hora de dar cuenta de la totalidad de lo existente por referencia a principios explicativos últimos. Así, los primeros pensadores de Mileto: Tales, Anaximandro, Anaxímenes –a los que se suman luego otros como Heráclito (!), Hipaso de Metaponto, Diógenes de Apolonia e incluso los atomistas Leucipo y Demócrito– habrían concentrado su búsqueda fundamentalmente en la causa material de todas las cosas, mientras que pensadores posteriores como Empédocles y Anaxágoras habrían agregado la consideración de la causa eficiente (cf. *Met.* I 3-4); por su parte, la causa formal habría sido reconocida por primera vez tanto por Parménides y los pensadores de la llamada Escuela Eleática como por los Pitagóricos (cf. I 5); por último, a Platón correspondería el mérito no solo de haber reconocido en su genuino alcance el papel de la causa formal, apenas barruntado por los anteriores (cf. I 6, 9), sino también de haber

llegado incluso a atisbar el papel de la causa final, concebida bajo la forma del Bien, aunque Aristóteles reclama para sí mismo el reconocimiento expreso de la función fundamental que cumple este último tipo de causa (cf. I 7, 988b6-16)[153].

Ahora bien, la historia de este progresivo descubrimiento de las cuatro causas solo puede ser narrada de un modo coherente desde la perspectiva de quien, como Aristóteles mismo, se encuentra ya en posesión de una doctrina unitaria de las causas. Sin embargo, es esa misma historia la que explica, desde su génesis, la posibilidad misma de la formulación expresa de dicha doctrina y, con ello, también de la concepción de la sabiduría como ciencia de las causas y los principios últimos de todas las cosas. Así, de un modo comparable al que caracterizará posteriormente la concepción de Hegel, Aristóteles presenta su propia concepción de la ciencia de las causas y principios primeros de todo, en *Metafísica* I, como el *télos* de un desarrollo histórico que, a la vez que culmina en ella, también la posibilita[154].

5.2. *Los significados de «ser»*

La caracterización de la sabiduría en *Metafísica* I 1-2 presenta a la metafísica o filosofía primera como una ciencia que tiene por objeto las causas y los principios primeros *de todas las cosas*. Sin embargo, el genuino alcance de esta aspiración de máxima universalidad no queda suficientemente aclarado en ese contexto, en buena medida porque el tratamiento introductorio de *Metafísica* I 1-2 no abandona todavía de modo decidido el punto de partida en la noción prefilosófica de sabiduría. En los capítulos 1-2 del libro IV Aristóteles enfoca el mismo problema desde una perspectiva diferente, e intenta dar cuenta de la pretensión de máxima universalidad que trae consigo la idea de una ciencia de las causas y los principios primeros. Para ello, Aristóteles provee una nueva caracterización del objeto propio de dicha ciencia: ella pretende tematizar «lo que es en tanto que es» (*tò òn hê(i) ón*) y los atributos que le pertenecen por sí mismo (cf. *Met.* IV 1, 1003a21-22), de suerte que las causas y los principios primeros a los que apunta

153. Para un resumen de la reconstrucción histórica de I 3-9, véase Rossitto (1997) pp. 207-212.

154. Para la comparación de Aristóteles y Hegel en este respecto, véase Mondolfo (1963) pp. 33-54.

dicha ciencia serán, en definitiva, las causas y los principios primeros de lo que es en tanto que es (cf. 1003a26-32). Aparece aquí formulada por primera vez de modo expreso la idea de una ciencia del ser u *ontología* (del griego *on*: «lo que es»), como se la nombró a partir del s. XVII (Goclenius), la cual resultó decisiva para toda la tradición filosófica posterior hasta Hegel, por lo menos, y que mantiene su influencia, frecuentemente mucho más poderosa de lo que se podría suponer a primera vista, incluso hasta nuestros días.

El alcance de la referencia a «lo que es en tanto es» como objeto de la filosofía primera se comprende mejor a partir del contraste que establece Aristóteles con el caso de las ciencias particulares: mientras estas constituyen formalmente su objeto procediendo a un cierto deslinde de una parte o un sector particular de lo que es, la ciencia de lo que es en tanto es se caracterizaría, en cambio, justamente por no proceder a un deslinde semejante en la constitución de su objeto formal. Así, por ejemplo, las matemáticas se limitan a considerar lo que cae bajo el género de la cantidad para estudiar las propiedades que le corresponden en cuanto tal, y solo toma en cuenta los diferentes objetos en la medida en que estos pueden contar como ejemplos de los diferentes posibles tipos de cantidades (cf. 1003a24-26). Algo análogo podría decirse de ciencias como la física, que solo estudia los objetos en cuanto son capaces de movimiento, o la biología, que tiene por objeto el ámbito propio de los seres vivos. Por lo mismo que constituyen su objeto formal sobre la base de un tal tipo de deslinde, ninguna de las otras ciencias está en condiciones de tematizar lo que es en tanto es, tomado de modo universal (cf. 1003a22-24), sino que las ciencias así constituidas son siempre *ciencias particulares*, cuyo campo temático, como enseña la doctrina elaborada en *Segundos Analíticos*, viene dado por la unidad de un *género*, es decir, de una clase natural de cosas (véase arriba IV.2.3). La ciencia de lo que es en tanto es pretende, en cambio, no quedar restringida a ningún sector particular de objetos, y aspira, por tanto, a la máxima universalidad.

Ahora bien, esta aspiración, que constituye el rasgo distintivo de la ciencia del ser como ciencia situada por encima de todas las ciencias particulares, plantea, al mismo tiempo, ciertas dificultades peculiares, a la hora de dar cuenta de la posibilidad de una ciencia tal. Como se dijo, toda ciencia particular queda referida al campo temático circunscripto por la referencia a un *género* de cosas, donde la noción de género debe tomarse en el significado estricto que tiene en la concepción epistemológica aristotélica. En este sentido, resulta de fundamental importancia el hecho de que el género designa siempre un predicado universal que

se predica de una multiplicidad de especies, sin variar su significado de caso en caso. Dicho de otro modo, la predicación del género respecto de sus especies configura un caso de lo que en *Categorías* 1 Aristóteles caracteriza como *sinonimia* o *univocidad* (*synónymon*, *synonýmōs*). Bajo «sinonimia» o «univocidad» entiende Aristóteles el caso de aquellas cosas que poseen un mismo nombre, el cual en su aplicación a todas ellas es empleado con uno y el mismo significado, de modo tal que en cada uno de esos empleos dicho nombre podría ser sustituido por una y la misma definición (cf. *Cat.* 1, 1a6-7). Así, por ejemplo, el predicado «animal», que corresponde a un género, se predica de una multiplicidad de especies e individuos que caen bajo dichas especies, pero en dicha aplicación el predicado conserva siempre uno y el mismo significado. Se puede decir, por ejemplo, 1) «el hombre es un animal» y 2) «el buey es un animal», y en ambos casos «animal» posee el mismo significado, como lo muestra fácilmente el test de sustitución del predicado por la correspondiente definición (cf. 1a6-12). Supóngase que la definición de animal fuera «viviente dotado de alma sensitiva». Se advierte entonces de inmediato que el programa de sustitución propuesto resulta exitoso en este caso, pues da lugar a enunciados equivalentes a los originarios, tanto en su significado como en su valor de verdad: 1») «el buey es un viviente dotado de alma sensitiva» y 2») «el hombre es un viviente dotado de alma sensitiva». Esto indica que en 1) y 2) el predicado «animal» está tomado de modo sinónimo o unívoco, como corresponde, por lo demás, a todo verdadero género. El caso contrario de la sinonimia o univocidad corresponde a lo que en *Categorías* 1 Aristóteles caracteriza como *homonimia* o *equivocidad* (*homónymon*, *homonýmōs*), la cual tiene lugar cuando dos o más cosas poseen un mismo nombre, pero este no es aplicado a todas ellas con uno y el mismo significado, de modo tal que no podría ser sustituido por una y la misma definición en todos esos empleos (cf. 1a1-6). Así, por ejemplo, el término «vela» se aplica en español tanto a los lienzos que permiten contener el viento que impulsa una nave como al cilindro de cera empleado para iluminar, y también a la permanencia en vigilia durante la noche. Pero resulta evidente que no sería posible sustituir el término por una y la misma definición en todas esas aplicaciones, de modo que se está aquí en presencia de un claro caso de homonimia o equivocidad.

La diferencia entre predicados que pueden aplicarse a diferentes cosas de modo unívoco y predicados que solo pueden aplicarse a diferentes cosas de modo puramente equívoco es crucial dentro de la epistemología aristotélica, ya que Aristóteles considera que no puede haber genuina ciencia, allí donde los términos

que delimitan el ámbito de objetos propio de la ciencia en cuestión se aplican de modo puramente equívoco a las diferentes cosas que deberían ser tematizadas por dicha ciencia. Así, no puede haber una única ciencia que tuviera por objetos propios cosas tan disímiles como las velas de los barcos, las velas de iluminación y el estado de vigilia, que, en principio, solo tienen en común el hecho de ser designadas azarosamente por el mismo nombre, aunque no empleado con un mismo y único significado. En cambio, hay efectivamente una única ciencia, la zoología, que tiene por objeto todo aquello que es designado unívocamente como «animal», pues en este caso se está en presencia de un género, es decir, de una genuina clase natural de cosas. Tratándose ahora de la ciencia de lo que es en tanto es, se presenta una situación muy peculiar, pues el predicado «es» parece poder aplicarse absolutamente a todas las cosas. Surge entonces la pregunta de si en todas y cada una de esas aplicaciones «es» se emplea o no con uno y el mismo significado. Dicho de otro modo: ¿se parece el caso de «lo que *es*» al caso de «animal» o más bien al caso de «vela»?

De la respuesta a esta pregunta dependería, al parecer, nada menos que la posibilidad misma de una ciencia de lo que es en tanto es, como la que Aristóteles presenta en *Metafísica* IV 1 y opone a las ciencias particulares. Ahora bien, Aristóteles concede expresamente que el caso de «ser» no es idéntico al caso de «animal», ya que «ser» no se aplica de modo unívoco a todo aquello de lo que se predica. En efecto, una de las tesis básicas de la ontología aristotélica, que recurre en diferentes contextos bajo diferentes formulaciones, establece que «lo que es» (*tò ón*), el «ser» (*tò eînai*) o bien el «es» (*tò ésti*) se dice *de muchas maneras* (*légetai pollachôs*)[155]. Vale decir: a diferencia de lo que ocurre con «animal», considerado como un género, «ser» no se aplica unívocamente a todo aquello de lo que se predica. En otro contexto, Aristóteles defiende de modo expreso la tesis según la cual «ser» no puede ser considerado un género (cf. *Met.* III 3, 998b22-27)[156]. Se dice «ser» de cosas tan disímiles como los objetos sustanciales, las cualidades, las cantidades, las relaciones, los procesos, los eventos, etc., y ello evidentemente en diferentes significados del término. Así, por ejemplo, en enunciados como «Sócrates es hombre» y «Sócrates es blanco» ya se constata la presencia de una

155. Cf. *tò ón*: *Met.* IV 2, 1003a33-34; VII 1, 1028a10; *tò eînai*: V 7, 1019a14; *tò ésti*: VII 4, 1030a21, donde la formulación es diferente, pues remite al hecho de que el «es» pertenece a todas las categorías.

156. Para el alcance de esta tesis, véase Aubenque (1962) pp. 222-236.

importante diferencia de significado de la cópula «es», pues en el primer caso, que corresponde a lo que habitualmente se denomina *predicación esencial*, la cópula expresa un tipo de relación de identidad entre el término S y el término P, cosa que no ocurre, en cambio, en el segundo caso, que corresponde más bien a la llamada *predicación accidental*: mientras que «hombre» es la especie a la que pertenece el individuo Sócrates, «blanco» es tan solo una determinación accidental de dicho individuo, y la relación que el individuo mantiene con su propia especie, que constituye su forma sustancial, es, a juicio de Aristóteles, radicalmente diferente de la relación que ese mismo individuo mantiene con sus determinaciones accidentales, como lo muestra ya el simple hecho de que estas no forman parte de su identidad, de modo que el objeto individual puede eventualmente dejar de poseerlas y adquirir otras, sin dejar por ello de ser el objeto individual que es[157]. Algo análogo se verifica en el caso de enunciados tales como «el blanco es un color» y «el blanco es agradable», que ejemplifican la diferencia entre predicación esencial y accidental en el caso de algo que como el color blanco es una cualidad, y no un objeto sustancial. Por último, y aunque los enunciados existenciales no proveen el ejemplo básico a partir del cual se orienta Aristóteles y su tratamiento plantea algunos problemas específicos[158], tampoco en el uso existencial «ser» puede tener un único y mismo significado, ya que se puede decir tanto «son (= «existen», «hay») hombres» o «caballos» o «piedras» como también «son (= «existen», «hay») números» o «colores» o «lugares», etc. Pero el modo de existencia que corresponde a objetos sustanciales como los hombres, los caballos o las piedras es, a juicio de Aristóteles, diferente al que corresponde a entidades no sustanciales tales como las determinaciones matemáticas, las cualidades o las determinaciones espaciales y el espacio. El intento de reducir la evidente multiplicidad de significados que posee «ser» a la unidad monolítica de un único y mismo significado en todos y cada uno de los empleos del término resulta, a juicio de Aristóteles, completamente injustificado desde el punto de vista lógico-semántico, y tendría, además, consecuencias funestas para la propia ciencia del ser, pues haría imposible dar cuenta no solo de la multiplicidad y la diversidad de lo real,

157. Para una reconstrucción de la conexión entre propiedades esenciales e identidad a la luz de la teoría contemporánea de los términos sortales, véase Rapp (1995) pp. 109-151, 433-468. Una útil comparación de la posición aristotélica con concepciones esencialistas contemporáneas del tipo de la elaborada por S. Kripke se encuentra en Witt (1989) cap. 6.

158. Para este aspecto, véase Owen (1965a), Rapp (1995) pp. 304-346.

sino también del hecho del movimiento y el cambio, en general. Así lo mostraría la posición de Parménides y sus discípulos Zenón y Meliso, a quienes Aristóteles atribuye una concepción ontológica de carácter monista, que niega la multiplicidad y el movimiento, y que estaría basada, en definitiva, en una concepción univocista del ser[159].

Si «ser» no puede ser unívoco, pareciera que la suerte de una posible ciencia del ser estaría definitivamente echada, ya que: 1) la concepción aristotélica de la ciencia, tal como se expone en *Segundos Analíticos*, funda la unidad de una ciencia en la unidad del correspondiente género de cosas que dicha ciencia tematiza; 2) el tratamiento de *Categorías* 1 no parece contemplar otra posibilidad que la alternativa entre univocidad o sinonimia y equivocidad u hominimia, de modo que, descartada la univocidad, no parece quedar otra opción en el caso de «ser» que la de la mera equivocidad: el caso de «ser» sería comparable al caso de «vela», lo cual significa decir que una ciencia unitaria de lo que es en tanto es no resultaría posible. Ahora bien, en *Metafísica* IV 2 Aristóteles introduce un modelo lógico-semántico alternativo a los dos considerados en *Categorías* 1, que le permite hacer frente a las dificultades planteadas en 1) y 2), a saber: el modelo de la *homonimia* o *equivocidad por referencia a algo uno* (*pròs hén*), al que, desde G. E. L. Owen, se conoce también bajo la denominación técnica de modelo de *significación focal* (*focal meaning*)[160]. Se trata específicamente, en este caso, de un tipo de equivocidad no-accidental que no está considerado de modo expreso en el tratamiento de *Categorías* 1, aunque se discute si la alternativa entre univocidad y equivocidad planteada en dicho texto excluye la posibilidad de la existencia de formas no accidentales de equivocidad, tal como Aristóteles la considera en *Metafísica* IV 2 o, más bien, resulta compatible con ella[161].

En *Metafísica* IV 2 Aristóteles ilustra el caso de la *hominimia pròs hén* por medio del ejemplo de los diferentes usos del predicado «sano»: «sano» se dice de muchas maneras, pero, en definitiva, siempre por referencia a la salud del

159. Cf. *Fís.* I 2-3. Véase Boeri (1993) pp. 128-144.

160. Véase Owen (1960).

161. La primera posición es defendida por Owen (1960) pp. 173-179, y la segunda, en cambio, por Irwin (1981). Para las diferentes formas de equivocidad consideradas por Aristóteles, véase las buenas discusiones en Shields (1999) pp. 9-42 y Stevens (2000) pp. 61-156. Una discusión de conjunto de la concepción aristotélica de la equivocidad, en atención también a sus orígenes en la Academia platónica (*vgr.* Platón y Espeusipo), se encuentra en Ward (2008).

cuerpo (cf. *Met.* IV 2, 1003a34-35). En efecto, del cuerpo se dice que está sano, queriendo indicar que no padece alteraciones patológicas; pero también se dice, por ejemplo, que caminar es sano, queriendo indicar que ayuda a preservar la salud del cuerpo, o bien que tal o cual nutriente es sano, queriendo indicar que produce la salud del cuerpo, o bien que el color del rostro es sano, en el sentido de que como síntoma revela la salud del cuerpo, etc. (cf. 1003a35-b1). En todos estos empleos «sano» no posee exactamente el mismo significado, ya que no podría ser sustituido en todos ellos por una y la misma definición (p. ej. «libre de alteraciones patológicas»). Sin embargo, resulta igualmente claro que la situación no es comparable sin más al caso de «vela», pues se está ahora en presencia de una multiplicidad de significados interconectados de diversos modos, en virtud de la referencia común de todos los demás significados a un significado básico, el *significado focal* de «sano», que no es otro que aquel en que se dice que el cuerpo está sano. Y ello es así porque las diferentes cosas de las que se predica «sano» en cada caso (*vgr.* el caminar, un tipo de nutriente, el color del rostro, etc.) están, de uno u otro modo, vinculadas por *relaciones reales* de diferente tipo con aquello de lo que se predica «sano» en su significado primario (*vgr.* el estado del cuerpo o bien el cuerpo, en tanto poseedor de un determinado estado). Es la presencia de tales relaciones reales entre las cosas designadas por uno y el mismo término –tales como la relación de la causa a lo causado por ella o, viceversa, de lo causado a su causa, como en el caso de un signo natural y aquello de lo que es signo, etc.– lo que sustenta el desplazamiento de significado que hace posible la aplicación de uno y el mismo predicado, tomado en sentidos diferentes pero no completamente desconectados entre sí, a diferentes cosas o tipos de cosas. Se tiene aquí, pues, un caso de homonimia o equivocidad, pero no meramente accidental, en la medida en que la aplicación del mismo predicado a diferentes cosas con significados parcialmente diferentes está respaldada en las relaciones que vinculan a dichas cosas en el plano ontológico.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que el caso de «ser» es comparable al de «sano»: también «ser» se dice de muchas maneras, pero siempre «por referencia a algo único y a una única naturaleza» (*pròs hèn kaì mían tinà phýsin*), y no de modo accidentalmente equívoco (cf. 1003a33-34). En el caso de «ser», aquel principio (*archḗ*) básico por referencia al cual se dice que todo lo demás es no es otro que la sustancia (*ousía*), pues, de las cosas que se dice que son, unas son objetos sustanciales, y otras son o bien afecciones de objetos sustanciales, o bien procesos que conducen a la generación de objetos sustanciales, o bien procesos

de corrupción de objetos sustanciales, o bien cualidades y privaciones de objetos sustanciales, o bien factores productivos o generadores de objetos sustanciales o de alguna de las cosas que son por referencia a dichos objetos, o bien negaciones de estas cosas o de la sustancia (cf. 1003b5-10). Por tanto, «ser» tiene su significado focal allí donde se predica de los objetos sustanciales, mientras que de todo lo demás se dice «ser» tomado en significados derivativos, que remiten, directa o indirectamente, a dicho significado básico, y ello porque los objetos sustanciales son aquellas entidades existentes por sí mismas que proveen la base para la existencia de todo aquello otro que puede contar como un tipo de entidad diferente (cualidades, cantidades, relaciones, procesos, etc. etc.). También en el caso de «ser» se está, pues, en presencia de equivocidad, pero no de una equivocidad meramente accidental, sino más bien de equivocidad u homonimia *pròs hén*. Esta constatación tiene consecuencias decisivas para el problema de la posibilidad de una ciencia de lo que es en tanto es. Pues, como explica Aristóteles, el tipo de unidad lógico-semántica que permite fundar el modelo de significación focal constituiría un respaldo suficiente para la unidad de una ciencia que busque tematizar la totalidad del ámbito de lo designado por medio del predicado en cuestión. Así, por ejemplo, hay una única ciencia, la medicina, que, con sus diferentes partes o disciplinas, se ocupa de todo aquello que es designado como «sano» e incluso de lo que se opone a ello al modo de su privación, esto es, lo no-sano; y del mismo modo, habría una única ciencia que se ocupa de todo lo que es en tanto es (cf. 1003b11-12, 15-16). Esta solución del problema implica, como se echa de ver, una clara flexibilización del modelo epistemológico de *Segundos Analíticos*, en la medida en que ya no se reclama para cualquier ciencia que su campo temático venga delimitado por la unidad de un *género* de cosas, al que corresponda un predicado que se aplica de modo estrictamente unívoco a todo lo designado por medio de él. Y, de hecho, en *Metafísica* IV 2 Aristóteles se hace cargo expresamente del problema, cuando declara que la unidad de significación focal (*pròs hén*) es, *en cierto modo* (*trópon tinà*), comparable a la unidad de significación propia del género (*kath» hén*), y que su presencia sería suficiente para garantizar la unidad de la correspondiente ciencia (cf. *Met.* IV 2, 1003b12-15). La consecuencia es doble: por una parte, habrá una ciencia unitaria que se ocupa de todo lo que es en tanto es; por otra parte, dicha ciencia estará necesariamente centrada en aquello que se dice que es, en el sentido básico y primario del término, es decir, en la sustancia, y considerará todo lo otro, que depende de la sustancia, justamente en referencia a ella (cf. 1003b15-17), así como la medici-

na focaliza su atención en la salud del cuerpo y considera todo aquello otro que se dice sano solo en la medida en que está vinculado, de uno u otro modo, con ella. Si lo propio del filósofo es indagar los principios y las causas de lo que es en tanto es, y si la sustancia provee el principio básico del cual depende todo aquello otro que, en sentido derivativo, se dice que es, se sigue entonces que lo propio del filósofo será, en definitiva, estudiar fundamentalmente los principios y las causas de la sustancia (cf. 1003b17-19).

Sobre la base de la aplicación del modelo lógico-semántico de la homonimia *pròs hén* se abre, pues, una vía que permite hacer compatible la existencia de una multiplicidad de significados de «ser» con la posibilidad de una ciencia unitaria que tiene por objeto lo que es en tanto es, considerado en toda su universalidad. Ahora bien, la multiplicidad de significados de «ser» es, a juicio de Aristóteles, incluso mayor de lo que sugiere el argumento de *Metafísica* IV 2. En efecto, en V 7 Aristóteles distingue cuatro grandes ámbitos de significación de «ser», dentro de cada uno de los cuales hay varias significaciones diferentes entre sí, a saber: 1) «ser» según las categorías, en tanto modos fundamentales del «ser por sí»; 2) «ser» según la potencia y el acto; 3) «ser» como lo verdadero, y «no ser» como lo falso; y 4) «ser» según el accidente.

Así, el argumento de IV 2 se mueve básicamente dentro del ámbito 1), en la medida en que considera los diferentes tipos de entidades de las que se dice, tanto en sentido primero como derivativo, que son. Como Aristóteles explica en V 7, consideradas por sí mismas, la sustancia y las categorías accidentales constituyen los diferentes modos del «ser por sí» (*òn kath» hautó*) (cf. *Met.* V 7, 1017a22-27). El hecho de que Aristóteles denomine a *todas* las categorías –es decir, también a las categorías correspondientes a las entidades que no pueden existir por sí mismas y solo existen como determinaciones accidentales de los objetos sustanciales– como modos del «ser por sí» ha causado serios problemas a los intérpretes, pues parece entrar en conflicto con el uso más habitual que reserva la expresión «por sí» para designar el modo de ser de la sustancia, por oposición a las determinaciones accidentales, así como para caracterizar a la predicación esencial, por oposición a la predicación accidental. La explicación más plausible remite a la función clasificatoria que desempeñan las categorías, en tanto constituyen los *géneros* últimos bajo los cuales necesariamente cae, en última instancia, todo lo que puede considerarse existente (véase arriba IV.2.1): todo lo que existe y puede ser designado por medio de un cierto nombre será *por sí mismo* o un objeto sustancial o una cualidad o una cantidad o una relación o bien algo perteneciente

a alguna de las restantes categorías[162]. Esta función clasificatoria está presente en la base de *cualquier* acto predicativo, independientemente del hecho de si la conexión entre el término S y el término P que establece el enunciado de la forma S-P es ella misma de carácter esencial o accidental, pues para poder predicar hay que designar primero por medio de un nombre tanto el objeto del que se ha de predicar y que será representado por el término S en el enunciado, como también la propiedad o determinación que se ha de predicar de él y que será representada por el termino P en el enunciado. El carácter básico de la función clasificatoria de los nombres explica que Aristóteles pueda ejemplificar las categorías como modos del «ser por sí» apelando a enunciados que, desde el punto de vista de la conexión S-P, corresponden a casos de la predicación accidental, y no de la predicación esencial, tales como «el hombre está sano», «el hombre camina (está caminando)» o «el hombre corta (está cortando)» (cf. 1017a27-30).

Por su parte, 2) «ser» según la potencia y el acto da cuenta del hecho de que tanto en el uso designativo de los términos simples para nombrar algo como en el acto predicativo que vincula el término S y el término P en el enunciado se puede apuntar no solo a lo que la cosa en cuestión es efectivamente, sino también a los aspectos de virtualidad que alberga. Así, por ejemplo, podemos aplicar el nombre «trigo» tanto a la planta ya crecida como también a la correspondiente semilla, y en uno y otro caso la designación posee, a juicio de Aristóteles, un alcance diferente: en el primer caso se apunta a lo que la cosa efectivamente es, en el segundo, más bien, a lo que puede llegar a ser en virtud de las potencialidades que posee (cf. 1017a35-b8). Algo análogo vale para el alcance que posee la cópula «es» en los correspondientes enunciados de la forma S-P: si se dice, por ejemplo, «esto es trigo», la cópula tendrá un alcance diferente según se esté hablando de una planta madura o bien de la semilla, ya que en el primer caso expresará el ser en acto y en el segundo más bien el ser en potencia.

A su vez, 3) «ser» como lo verdadero alude, fundamentalmente, al valor veritativo que posee la cópula «es» en el enunciado predicativo, en la medida en que todo enunciado de la forma «S es P» puede ser parafraseado en términos de un enunciado de la forma «es verdadero que S es P»; de modo análogo, todo enunciado de la forma «S no es P» puede ser parafraseado en términos de un enunciado de la forma «es falso que S es P» (cf. 1017a31-34). En el caso del enun-

162. Para una interpretación en esta línea, véase Calvo (1991), quien ofrece, además, una buena síntesis de los usos de la expresión «por sí». Véase también Kirwan (1993) pp. 140-143.

ciado afirmativo, la paráfrasis –que viene sugerida ya por el uso enfático de «es» en el lenguaje habitual, para acentuar el hecho de que se da por verdadero un enunciado– pone de manifiesto que *todo* uso de la cópula «es» en un enunciado apofántico trae consigo una carga de fuerza veritativa; en cambio, en el caso del enunciado negativo la correspondiente paráfrasis –que también viene sugerida ya por el correspondiente uso enfático de «no es» en el lenguaje habitual, destinado a acentuar que se tiene por falso el enunciado afirmativo contradictorio al enunciado negativo empleado enfáticamente– pone de manifiesto que una de las funciones de la negación consiste en el rechazo de la pretensión de verdad que trae consigo un enunciado que se considera falso[163].

Por último, 4) «ser» según el accidente remite, por último, a la diferencia, ya mencionada más arriba, entre predicación esencial y accidental. Aristóteles ejemplifica el punto por medio de tres tipos de enunciados, a saber: a) «lo justo es culto», b) «el hombre es culto», y c) «lo culto es un hombre» (cf. 1017a7-13). Ahora bien, el enunciado a) es, en último término, un pseudo-enunciado de la forma S-P, pues debe ser interpretado más bien como un enunciado elíptico sobre uno o muchos objetos sustanciales no mencionados en el lugar del sujeto, ya que tanto el término S como el término P designan aquí accidentes de algo diferente, es decir de un objeto sustancial o bien de un tipo de objetos sustanciales (cf. 1017a15-16). Formulado en términos de la lógica contemporánea, habría que decir que si en a) el artículo «lo» tiene valor demostrativo y el aparente sujeto del pseudo-enunciado de la forma S-P es, por tanto, particular, entonces la forma lógica de dicho pseudo-enunciado de la forma S-P es, en realidad, la de un enunciado con cuantificador existencial del tipo $(\exists x)\ [Jx \wedge Cx]$, mientras que si el pseudo-sujeto del enunciado S-P debe tomarse universalmente, entonces la forma lógica del enunciado corresponde a un enunciado con cuantificador universal del tipo $(X)\ [Jx \rightarrow Cx]$. En ambos casos queda claro que no se está hablando, en realidad, de lo que es mencionado como aparente sujeto en el pseudo-enunciado S-P tomado como punto de partida, sino que la predicación recae, en realidad, sobre un objeto o bien sobre un conjunto de objetos diferentes, de los cuales las determinaciones mencionadas son meros accidentes. Por su parte, el caso b) es el que más adecuadamente refleja la estructura ontológica subyacente, ya que aquí el término S remite al objeto sustancial del cual se predica una determi-

163. Para una discusión del alcance de las equivalencias establecidas por Aristóteles, véase Vigo (1997) pp. 25-30.

nación accidental, y el término P a la determinación accidental predicada de él (cf. 1017a16); y finalmente, el caso c) presenta invertida la estructura ontológica subyacente, pues el término S remite a una determinación accidental del objeto sustancial designado por el término P (cf. 1017a17-18). En los tres casos, la predicación es posible porque se presupone la referencia a algo que existe al modo de los objetos sustanciales, y que provee así el sustrato para la correspondiente determinación accidental (cf. 1017a19-22).

Ahora bien, lo característico de la predicación accidental, tal como los mencionados ejemplos y, en particular, el correspondiente al caso b) la ilustran, reside en el hecho de que en ella no hay identidad entre lo designado por el término S y lo designado por el término P, de suerte que *una cosa se predica de otra*, por oposición a la predicación esencial –tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de una definición– en la cual, como se dijo ya, justamente no se predica una cosa de otra diferente, sino que hay identidad entre los designado por S y lo designado por P (cf. p. ej. *Met.* VII 4, 1030a6-11; *APo* II 3, 90b34-35)[164]. Esta diferencia entre predicación esencial y predicación accidental no coincide, sin más, con la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes, por la sencilla razón de que es posible predicar tanto esencial como accidentalmente de entidades que pertenecen a todas y cada una de las diferentes categorías. Aristóteles explica el punto en un importante texto de *Tópicos* I 9. Tanto de algo que pertenece a la categoría de sustancia como de algo que pertenece a alguna de las categorías accidentales es posible predicar esencialmente, con tal que se predique de ello o bien su especie o bien su género. Por ejemplo, si de un hombre se dice «esto (este hombre) es hombre» o bien «esto (este hombre) es animal» se habrá predicado esencialmente de algo que pertenece a la categoría de sustancia; de modo análogo, si de un color blanco particular se dice «esto (este color blanco) es blanco» o bien «esto (este color blanco) es color» se habrá predicado esencialmente de algo que no pertenece a la categoría de sustancia, sino, más bien, a una categoría accidental como la cualidad (cf. *Tóp.* I 9, 103b27-39)[165]. Por supuesto, de estas mismas cosas se puede predicar también accidentalmente, cuando se predica de ellas determinaciones diferentes de ellas mismas, que no constituyen ni su género ni su especie. Esto ocurre necesariamente toda vez que de algo que pertenece a una determinada categoría se predica algo perteneciente a otra categoría diferente o

164. Véase Vigo (1990a) pp. 186-188.
165. Véase Ross (1924) I pp. 306-307; Vigo (1990a) pp. 192-194.

bien, incluso en el marco de una misma categoría, cuando de algo perteneciente a un determinado género subordinado a dicha categoría se predica algo perteneciente a un género subordinado diferente. Tal es la situación en los casos a), b) y c), considerados por Aristóteles, pues corresponden a enunciados que combinan términos que designan cosas pertenecientes a diferentes categorías o bien a diferentes géneros subordinados dentro de una misma categoría.

Si bien es cierto que la distinción entre predicación esencial y predicación accidental se da, en principio, en el ámbito de todas y cada una de las categorías, Aristóteles vincula la predicación esencial de un modo más estrecho con la categoría de sustancia, y se orienta generalmente a partir de ejemplos de enunciados del tipo b), en los que el término S designa algo que pertenece a la categoría de sustancia. A las razones que justifican este aspecto se aludirá más adelante (véase abajo IV.5.4). Por el momento, basta con retener el alcance fundamental que tiene la oposición entre «ser» por sí y «ser» según el accidente así como la distinción entre predicación esencial y predicación accidental, vinculada estrechamente con ella, dentro del tratamiento aristotélico de los múltiples significados de «ser», y en conexión con el desarrollo de la teoría de las categorías. En el modelo explicativo así delineado, la sustancia, como significado básico de «ser» según las categorías, ocupa, como se vio, el lugar central, en el que debe focalizar su atención una ciencia que pretenda tematizar universalmente lo que es en tanto es.

5.3. *Ontología y teología*

Según la posición esbozada en *Metafísica* IV 1-2, la filosofía primera se constituye como una ciencia universal de lo que es en tanto es, es decir, como una ontología general, que considera, como tal, todo lo que puede decirse que es, pero que está centrada en el estudio de la sustancia, la cual es su objeto primario, justamente en la medida en que representa el significado básico o focal de «ser» según las categorías. Dicha ciencia considera también las demás cosas que se dice que son, esto, es las entidades correspondientes a los diferentes tipos de accidentes o determinaciones de la sustancia, pero lo hace siempre desde el punto de vista que abre la referencia a la sustancia como significado primario de «ser». En tal sentido, en el marco de la introducción al tratamiento específico de la sustancia en *Metafísica* VII 1, Aristóteles explica que la pregunta fundamental de la ontología, la pregunta «qué es lo que es», debe entenderse, en definitiva, en el sentido

de la pregunta «qué es la sustancia» (cf. VII 1, 1028b2-4). Tiene lugar aquí lo que un conocido estudioso del pensamiento de Aristóteles caracterizó como una suerte de reconducción de la *ontología*, la ciencia del ser (*ón*), a la *ousiología*, la ciencia de la sustancia (*ousía*)[166].

Sin embargo, en otro contexto Aristóteles provee una caracterización diferente de la filosofía primera, que no parece, a primera vista, fácilmente compatible con la ofrecida en IV 1-2. Según esta nueva caracterización, que es introducida en el marco de una clasificación las ciencias teóricas en VI 1, la filosofía primera sería una ciencia que se ocupa de la sustancia divina, es decir, ciencia teológica o simplemente teología (*theologikḗ*). Aristóteles explica allí que las ciencias pueden ser de tres tipos: prácticas, productivas o bien teóricas, y distingue dentro del ámbito de las teóricas tres fundamentales, a saber: la matemática, cuyos objetos son inmóviles pero carecen de existencia separada, la física, cuyos objetos poseen existencia separada pero están sujetos a movimiento, y la teología, que se ocupa de aquellos objetos que son inmóviles y poseen existencia separada (cf. VI 1, 1025b18-1026a32). Esta clasificación de las diferentes ciencias teóricas por referencia a sus correspondientes objetos presenta dificultades de carácter textual y sistemático, que han dado lugar a una amplia discusión entre los intérpretes. En particular, la discusión concierne a la caracterización del objeto de la física, pues la referencia a entidades «separadas», aunque sujetas a movimiento, derivada de la línea 1026a14, se basa en una enmienda al texto trasmitido: «no separadas», introducida por A. Schwegler en 1847, la cual fue, en principio, admitida por los editores modernos más importantes (W. D. Ross y W. Jaeger), pero cuya legitimidad ha sido puesta fuertemente en duda con posterioridad[167]. Como quiera que sea, lo cierto es que en este pasaje Aristóteles habla de una ciencia teológica referida exclusivamente *a un tipo particular* de objetos sustanciales. En efecto, el propio Aristóteles declara que se trata aquí de un género particular de objetos, que es el más venerable de todos, pues en él residiría lo divino, de modo tal que la ciencia que se ocupa de este género de cosas sería también la preferible y más venerable (cf. 1026a19-22). Y agrega que, si existen tan solo las sustancias compuestas y móviles que forman parte de la naturaleza, sería la física la que merecería el nombre de «filosofía primera», mientras que de existir otro tipo de sustancias, las inmóviles y separadas, entonces la «filosofía primera» será la que tenga a estas

166. Cf. Reale (1994) p. 33, 109-114.
167. Véase Décarie (1954); Cleary (1994) y (1995) pp. 431-438.

por objeto (cf. 1026a27-30). Como muestra el contexto, donde Aristóteles remite expresamente al caso de la ciencia que estudia los astros (cf. 1026a26: *astrología*), Aristóteles tiene en vista aquí una distinción de tres tipos de sustancias, que aparece de modo expreso también en otros contextos, a saber: 1) la sustancia sensible corruptible, que corresponde a los objetos sustanciales del mundo sublunar, 2) la sustancia sensible no-corruptible, que corresponde al caso de los astros, y 3) la sustancia no-sensible, que es como tal inmóvil y eterna[168]. Dichas sustancias están vinculadas por relaciones de dependencia causal, tal que el tipo 1) depende del tipo 2), y el tipo 2), a su vez, del tipo 3), de modo que hay una cierta secuencia en virtud de la cual todo depende, mediata o inmediatamente del tipo 3) (véase arriba IV.3.4 y IV.3.6).

Ahora bien, no puede haber dudas de que esta nueva caracterización de la filosofía primera como teología no resulta fácilmente compatible con la caracterización en términos de ontología general introducida en IV 1-2, pues la ciencia teológica de VI 1 parece ser una ciencia particular que se ocupa de solo un tipo específico de objetos sustanciales. El problema se agudiza cuando se considera que en el inicio de VI 1 Aristóteles retoma la caracterización de la filosofía primera como una ciencia universal de lo que es en tanto es, exactamente en los mismos términos en que la había introducido en IV 1-2 (cf. VI 1, 1025b3-18). Y el propio Aristóteles advierte que la doble caracterización produce una dificultad, pues, tras introducir la referencia a la teología, plantea expresamente la pregunta de si la filosofía primera así caracterizada ha de verse como una ciencia universal o más bien como una ciencia referida a un determinado género y a una única naturaleza (cf. 1026a23-25). Poco después ofrece una respuesta, que consta de tres pasos, el primero de los cuales ya fue mencionado, a saber: 1) la filosofía primera se ocupará de aquello que es primero, de modo que si no hay más sustancias que las físicas, la física sería la filosofía primera, pero si hay sustancias inmóviles al margen de las sustancias físicas, entonces la ciencia que se ocupe de esas sustancias será anterior a la física y merecerá el nombre de filosofía primera (cf. 1026a27-30); 2) tal filosofía será universal porque es primera (*kathólou hóti prṓtē*) (cf. 1026a30-31); y 3) lo propio de esta ciencia será estudiar lo que es en tanto es y los atributos que le pertenecen como tal (cf. 1026a31-32).

Es claro que esta respuesta contiene un intento de mediación compatibilista entre ambas caracterizaciones de la filosofía primera, expresadas por 1) y 3),

168. Para esta distinción, véase *Met.* XII 1, 1069a30-b2; XII 6, 1071b3-5.

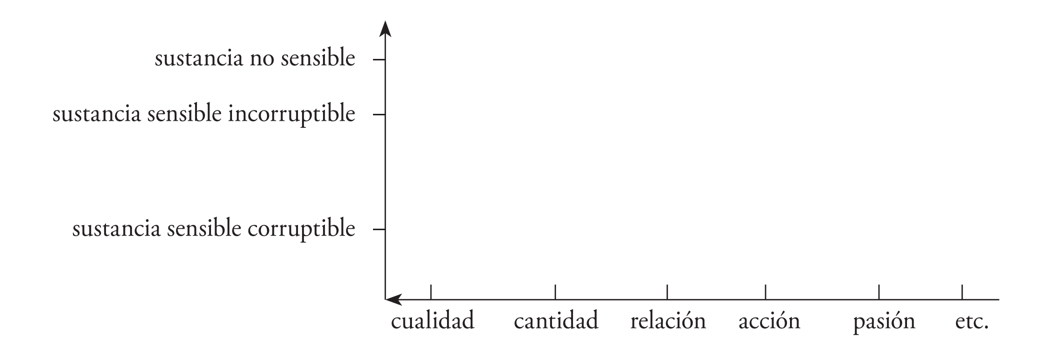
respectivamente; y es claro también que el elemento vinculante en dicho intento de mediación viene dado por la escuetísima y enigmática sentencia contenida en 2). Este intento de mediación ha estado muy lejos de parecer convincente a todos los intérpretes. W. Jaeger lo consideró un intento infructuoso por compatibilizar dos concepciones contradictorias entre sí de la metafísica, que corresponderían, desde el punto de vista evolutivo, a dos fases diferentes del pensamiento de Aristóteles: la concepción teológica a la fase temprana de adhesión al platonismo, la concepción ontológica a la fase madura en la que Aristóteles toma distancia definitivamente de las premisas fundamentales del platonismo[169]. Lo que esta interpretación no explica es la razón por la cual Aristóteles evidentemente consideró posible compatibilizar ambas caracterizaciones de la filosofía primera. La interpretación de Jaeger parece sugerir, además, que la concepción madura de Aristóteles no concedería ninguna relevancia especial a la cuestión de la sustancia divina, dentro del diseño general de la ciencia del ser, al abandonar la concepción fundamentalmente teológica del platonismo en favor de la idea de una ontología general. En el extremo opuesto de la posición de Jaeger se sitúa la interpretación de Ph. Merlan, quien intenta salvar la dificultad planteada por la doble caracterización de la filosofía primera eliminando de la concepción aristotélica la idea misma de una ontología general, al interpretar la noción de «lo que es en tanto es» como una referencia no a lo que la tradición escolástica llamó posteriormente el *ens commune*, sino, más bien, al *summum ens* o *ens absolutum*: según esto, la ciencia de lo que es en tanto es sería, ya en IV 1-2, la ciencia del ente divino[170]. Esta solución no permite dar cuenta adecuadamente del carácter de universalidad que, tanto en IV 1-2 como en VI 1, Aristóteles asigna a la ciencia del ser, y tampoco hace justicia al hecho de que la mayor parte del tratamiento contenido en los tratados que forman parte de *Metafísica* está dedicada, de hecho, al estudio de la sustancia sensible –que, según Merlan, no sería objeto de la filosofía primera–, ya que, como lo muestra también el tratamiento del primer motor en *Física* VIII, Aristóteles procede siempre de manera tal que la referencia a la sustancia suprasensible aparece como una exigencia derivada de lo que pone de manifiesto la discusión relativa a los principios de la sustancia compuesta que es objeto de la física. Lo mismo vale incluso para el caso de *Metafísica* XII, cuyos capítulos 6-10 contienen lo

169. Véase Jaeger (1923) pp. 226-228.
170. Véase Merlan (1953) pp. 160-220 y (1957).

que tradicionalmente se ha conocido como la teología de Aristóteles, ya que dicho tratamiento viene precedido, una vez más, de un desarrollo referido a los principios de la sustancia, en general, el cual retoma aspectos fundamentales de la teoría de la sustancia sensible. Por tal razón, la investigación más reciente ha enfatizado fuertemente el hecho de que por su temática *Metafísica* XII no constituye, como tal, un tratado de teología, sino más bien un tratamiento de la sustancia en general, incluida la sustancia no-sensible, que culmina en una sucinta consideración de la sustancia divina[171].

Una interpretación adecuada de la posición de Aristóteles debe comenzar por reconocer, en primer lugar, que hay efectivamente dos caracterizaciones de la filosofía primera que no son sin más equivalentes, y, en segundo lugar, que Aristóteles no las considera contradictorias, sino que espera compatibilizarlas. El intento de compatibilización de *Metafísica* VI 1, cuyo núcleo adquiere expresión en la sentencia contenida en 2), intenta fundar la pretensión de universalidad de la filosofía primera en su prioridad, que, a su vez, se funda en la prioridad de su objeto. Ahora bien, ya la argumentación de IV 1-2 provee una indicación del tipo de solución que Aristóteles puede tener en vista. En IV 1-2 Aristóteles no considera la relación entre diferentes tipos de sustancias, sino más bien entre la sustancia, como primera categoría, y las categorías accidentales. Y, a través de la aplicación del modelo de significación focal u homonimia *pròs hén*, muestra que una misma y única ciencia tematiza *todo* aquello que se dice que es, pero lo hace de modo tal que en dicha tematización la sustancia, como significado básico de «ser» según las categorías, ocupa el centro de la atención, de modo tal que el objeto primario de la ontología general es la sustancia, considerada en sus principios y causas, mientras que todo lo demás se considera desde la perspectiva que abre su relación con la sustancia. Todo indica que en VI 1, donde considera la relación entre los diferentes tipos de sustancia, Aristóteles tiene en vista un modelo análogo: la ciencia del ser es primariamente una ciencia de la sustancia, pero esta tiene, a su vez, su objeto primario en la sustancia divina, justamente en la medida en que esta es la sustancia primera, de la cual dependen, mediata o inmediatamente, todas las demás. El esquema resultante de considerar conjuntamente las relaciones de prioridad establecidas en IV 1-2 y en VI 1 sería, pues, el siguiente:

171. Véase Frede (2000) y (2000a).



El plano horizontal del esquema representa la relación de prioridad de la sustancia respecto de las categorías accidentales tematizada en IV 1-2; el esquema vertical, en cambio, las relaciones de prioridad que Aristóteles establece en VI 1 entre los diferentes tipos de sustancias. Hay un cierto paralelismo entre ambos ejes del esquema, pero en ningún caso son idénticas las relaciones de prioridad consideradas: en IV 1-2 se trata de la relación entre la sustancia y lo que no posee existencia sustancial, mientras que en VI 1 se trata de relaciones de prioridad y de dependencia causal entre diferentes tipos de objetos sustanciales. A esta primera y fundamental diferencia se agrega el hecho de que en el caso de los tres tipos de sustancia las relaciones de prioridad y dependencia se dan en el modo de un modelo de sucesión (*tô(i) ephexês*) del tipo C → B → A, mientras que en IV 1-2 Aristóteles no sugiere en ningún momento que en el caso de las categorías accidentales su referencia a la sustancia pueda construirse, al menos en algunos casos, según un modelo de serie sucesiva[172]. El paralelismo es útil, sin embargo, pues permite ver por qué Aristóteles piensa que la ciencia del ser, entendida fundamentalmente como ciencia de la sustancia, no puede estar concluida, como tal, sin una consideración expresa de la sustancia divina, que constituye, por así decir, el caso básico o focal de la noción de sustancia: así como las entidades pertenecientes a las categorías accidentales solo pueden ser adecuadamente abordadas desde la perspectiva que abre su relación con la sustancia, de modo semejante, la sustancia sensible corruptible no puede ser comprendida cabalmente sin considerar su dependencia causal de la sustancia sensible no corruptible,

172. Para el modelo de unidad por sucesión, una especie diferente de homonimia no accidental, que constituye una variante más fuerte del modelo *pròs hén*, véase IV 2, 1005a8-11, con el comentario de Alejandro de Afrodisia, *In Met.* 263, 25-35. Véase también Robin (1908) pp. 168-170 notas III-V.

pues los astros son causas de los procesos a los que están sujetas las sustancias del mundo sublunar, y, a su vez, el intento de dar cuenta del modo en que son y se comportan los astros remite necesariamente a la sustancia no sensible, que es la causa inmediata de sus movimientos y, con ello, también causa remota de todos los objetos y movimientos de la realidad física. Aunque algunos prestigiosos intérpretes rechazan la posibilidad de trasladar el modelo de significación focal al plano de la relación existente entre los diferentes tipos de sustancias[173], la interpretación más plausible parece ser la que afirma la posibilidad de aplicar el modelo de significación focal también al caso de la relación entre los diferentes tipos de sustancias, aunque de un modo que haga justicia a la peculiar índole de las relaciones de dependencia que Aristóteles establece en este caso, las cuales no pueden ser asimiladas, sin más, a aquellas que rigen para el caso de la relación entre la sustancia y las categorías accidentales[174].

En suma, cuando Aristóteles enfatiza la universalidad de la ciencia de lo que es en tanto es, no se trata, en ningún caso, de una universalidad fundada en la referencia a una suerte de género universal, que comprendiera en sí la totalidad de lo existente, pues, como Aristóteles recalca, no puede haber tal género, ya que «ser» no es un género. Por el contrario, tanto en el plano correspondiente a la relación entre la sustancia y las categorías accidentales (eje horizontal) como en el plano correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia (eje vertical), se trata de un tipo peculiar de universalidad, fundada en la referencia común de una multiplicidad de cosas a algo considerado básico y primario, a saber: la sustancia respecto de la categorías accidentales, y la sustancia no sensible y, más precisamente, la sustancia divina respecto de los demás tipos de sustancia, que son compuestas y están sujetas a movimiento. Justamente porque «ser» no es un género, la referencia a la sustancia, en general, y a la sustancia divina, en particular, juega un papel decisivo para dar cuenta de la posibilidad de la constitución de la filosofía primera como una ciencia unitaria: el abordaje temático de lo que es en tanto es estará necesariamente centrado en aquello que es en sentido básico y primario, y que constituye así el fundamento de la existencia de todo lo demás, esto es, la sustancia; por lo mismo, la sustancia divina ocupará aquí una posición central, en la medida en que es ella la que, como se verá, revela del modo

173. Véase Berti (1975) y (1998).

174. Véase Frede (1987); Cleary (1988) pp. 70-75; Vigo (1991) pp. 124-127. Esta línea de interpretación remonta a Patzig (1960-1961).

más ejemplar y paradigmático los rasgos propios del ser sustancial, tales como la capacidad de existencia autónoma, la identidad del objeto con su propia esencia y la existencia actual. A estos aspectos se volverá más abajo.

La *ontología*, como ciencia universal del ser, se realiza en concreto fundamentalmente como *ousiología*, como ciencia de la sustancia, y esta encuentra, a su vez, su plena realización en la *teología*, el estudio de la sustancia divina. La tensión entre ontología general y teología que aflora por primera vez en la concepción aristotélica de la filosofía primera, lejos de quedar restringida en su importancia sistemática a los escritos de Aristóteles, provee, más bien, un hilo conductor fundamental, que atraviesa prácticamente toda la historia posterior de la metafísica occidental, que, al parecer, debe no solo su nombre, sino también aspectos básicos de su estructura nuclear a la concepción aristotélica: la pregunta por el ser en general resulta reconducida a la pregunta por un tipo de ente particular, la sustancia, que es el ente por excelencia, y, más precisamente todavía, a la pregunta por Dios, el ente supremo, como caso paradigmático de la existencia sustancial. En atención a este peculiar recorrido que, de diferentes maneras, la interrogación por el ser ha transitado, una y otra vez, desde Aristóteles en adelante, se ha podido decir que el rasgo básico y definitorio la metafísica occidental residiría, en definitiva, en su constitución esencialmente *onto-teo-lógica*[175].

5.4. *La sustancia*

Según se dijo, la sustancia ocupa el centro temático de la ciencia del ser, justamente en la medida en que constituye el significado básico de «ser» según las categorías. Y, de hecho, los libros centrales de *Metafísica*, concretamente los libros VII-IX, están dedicados, en lo esencial, a discutir los elementos fundamentales que deben formar parte de una caracterización de la sustancia como tal: los libros VII-VIII tematizan los principios de la sustancia sensible como tal, mientras que el libro IX discute las nociones de acto y potencia, que no solo se vinculan con el segundo ámbito de significación de «ser» considerado en V 7, sino que, además, proveen, por así decir, el nexo que hace posible, desde el punto de vista sistemático, la transición hacia el posterior tratamiento de la sustancia divina en XII.

175. Véase Heidegger (1957).

El tratamiento que Aristóteles realiza de la noción de sustancia tiene un importante componente criteriológico, pues consiste, en buena medida, en un intento por caracterizar la sustancia como la primera categoría por medio de criterios que permitan distinguirla de las categorías accidentales. Como se vio (véase arriba IV.2.1), ya en *Categorías* 2 Aristóteles elabora una argumentación que apunta, entre otras cosas, a proveer criterios de distinción entre la sustancia y las categorías accidentales. En rigor, el esquema de *Categorías* 2 es más complejo que eso, pues Aristóteles opera ahí con los criterios que le proveen las nociones de «decirse de» y «estar en», que apuntan a la distinción entre la sustancia y las categorías accidentales, por un lado, y a la distinción entre lo particular y lo universal en cada una de las categorías, por el otro. Se trata, como se vio, de los criterios de *predicabilidad* e *inherencia*, respectivamente. Según esto, la sustancia es lo que nunca está en otra cosa como en un sujeto diferente de ella misma, por oposición a los accidentes, que solo pueden existir como algo que inhiere en un sujeto diferente. Sin embargo, solo los particulares pertenecientes a la categoría de sustancia no se dicen de un sujeto, mientras que las especies y los géneros bajo los cuales dichos particulares caen se predican de ellos como de un sujeto. La importancia dada aquí a la distinción entre lo particular y lo universal se refleja en el posterior tratamiento específico de la categoría de sustancia que Aristóteles lleva a cabo en el cap. 5. Allí distingue Aristóteles, sobre la base de lo establecido en el cap. 2, entre lo que llama la «sustancia primera» (*prṓtē ousía*) y la «sustancia segunda» (*deutéra ousía*). La *sustancia primera* es la que ni está en un sujeto ni se dice de un sujeto, que corresponde al caso de lo particular dentro de la categoría de sustancia (cf. *Cat.* 5, 2a12-14), mientras que la *sustancia segunda* es la que no está en ningún sujeto, pero se predica de la sustancia primera como de un sujeto (cf. 2a14-19), y corresponde, como se dijo ya, al caso de las especies y los géneros dentro de la categoría de sustancia. Como lo indican ya las denominaciones empleadas, hay un cierto orden de prioridad entre ambas sustancias, y Aristóteles señala expresamente que la sustancia primera es la que merece el nombre de «sustancia» en el sentido más propio y primero, y en la mayor medida (cf. 2a11-12), lo cual confirma la relevancia otorgada a la oposición entre lo particular y lo universal así como el privilegio otorgado a lo particular en el modelo explicativo de *Categorías*, al punto que, poco después, Aristóteles sugiere incluso que, dentro del ámbito de la sustancia segunda, la especie debe verse como más sustancial que el género, por encontrarse, por así decir, más próxima a la sustancia primera, ya que: 1) cuando respecto de un objeto sustancial particular (p. ej. de un

hombre particular) se pregunta qué es, la respuesta que indica su especie (p. ej. «hombre») será más precisa y apropiada que la que indica su género (cf. 2b7-14); y 2) así como la sustancia primera provee el sujeto del cual se predica su especie, del mismo modo de la especie se predica el género (cf. 2b15-21).

Como se dijo, la argumentación del cap. 2 no solo distingue lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada categoría, sino que provee también criterios de distinción transversales, aplicables a la relación entre sustancia y accidentes. Siguiendo el mismo programa, el tratamiento de la sustancia en *Categorías* 5 se completa con la elaboración de una lista de características diferenciales de la sustancia, cada una de las cuales la distingue o bien de todas o bien de algunas de las categorías accidentales. Aristóteles menciona, en total, seis, a saber: 1) la sustancia no está en un sujeto, lo cual vale tanto para la sustancia primera como para la segunda (cf. *Cat.* 5, 3a7-32); 2) la sustancia se predica siempre de modo unívoco (*synonýmōs*) de los particulares, lo cual vale, como es obvio, tan solo para la sustancia segunda, que se predica de la primera, más concretamente, para los géneros (p. ej. «animal»), las especies (p. ej. «hombre») y las diferencias específicas que las constituyen (p. ej. «racional», si la definición de hombre fuera «animal racional») (cf. 3a33-b9); 3) la sustancia significa «algo determinado» (*tóde ti*), esto es, algo individual y numéricamente uno (*átomon kaì hèn arithmô(i)*), lo cual vale fundamentalmente para la sustancia primera, ya que la sustancia segunda (*vgr.* tanto el género como la especie y la diferencia específica) indicaría, más bien, una cierta determinación cualitativa (*poión ti*), que, sin embargo, no sería un accidente como las cualidades, sino algo constitutivo y definitorio de la sustancia primera de la que se predica (cf. 3b10-23);[176] 4) la sustancia no posee contrario, pues, a diferencia de lo que ocurre con cualidades como «caliente» y «frío», por ejemplo, no hay ningún contrario genuino de «hombre» (sustancia segunda) ni tampoco de «este hombre» (sustancia primera) (cf. 3b24-32); 5) la sustancia no admite grados o, como lo formula Aristóteles, no admite el «más» y el «menos», pues una cosa puede ser, por caso, «más» o «menos caliente» o bien «más» o «menos blanca» que otra cosa caliente o blanca, respectivamente, pero, en cambio, un hombre no puede ser «más» o «menos hombre» que otro hombre (cf. 3b33-4a9); por último, 6) la sustancia –que, como se dijo, no posee contrario– es capaz de recibir determinaciones contrarias, en virtud de su propio cam-

176. Para la tesis de que diferencias específicas como «racional», ontológicamente consideradas, no son cualidades, véase Patzig (1979) p. 43; Vigo (1990a) pp. 186-189.

bio, manteniendo su identidad e individualidad (*tautòn kaì hén arithmô(i) ón*) en el cambio: la sustancia es el sujeto real, el sustrato ontológico de los cambios procesuales, mientras que los acidentes solo pueden nacer y perecer en el cambio, pero no oficiar de sustrato de los procesos (cf. 4a10-b19). Es importante señalar que este último criterio –que se aplica fundamentalmente al caso de la sustancia primera y se conecta de modo estrecho con la posición elaborada en el análisis de los principios del cambio en *Física* I 7 (véase arriba IV.3.2)[177]– apuntaría a la característica más propia (*málista ídion*) de la sustancia. El punto es importante porque frente a los demás criterios, que enfatizan sobre todo aspectos lógicos vinculados con la predicación, el criterio 6) enfatiza el carácter de *sujeto real*, es decir, de *sustrato permanente* que distingue a los objetos sustanciales, un aspecto que juega un papel importante no solo en la teoría del cambio de *Física*, sino también en el tratamiento de la sustancia de la *Metafísica*.

Los criterios 1), 3), y 6) distinguen a la sustancia de *todas* las demás categorías, mientras que los criterios 4) y 5) solo de algunas, pues hay categorías accidentales como la cantidad que ni possen contrario (cf. 6, 5b11-6a18) ni tampoco grado (cf. 6a19-25). El criterio 2) presenta alguna mayor complicación. Para comprender adecuadamente su alcance, hay que recalcar que lo propio de la sustancia (segunda) es predicarse *siempre* de modo unívoco, por oposición a los accidentes, que *no siempre* se predican de ese modo. Como se indicó ya, hay predicación esencial en el ámbito de todas las categorías, y no solo en el ámbito de la categoría de sustancia. También en las categorías accidentales –que junto con la sustancia constituyen los géneros bajo los cuales queda subsumido todo lo existente y, con ello, también los modos fundamentales del «ser» por sí– hay series de géneros y especies subordinados, los cuales pueden predicarse unívocamente de lo que en cada caso cae directamente bajo ellos: por ejemplo, un género como «color» se predica únivocamente de las especies a él subordinadas, tales como «blanco», «rojo», «azul», etc.; y, a su vez, estas especies se predican unívocamente de los particulares que las ejemplifican, de suerte que «blanco», por caso, se predica unívocamente del color de una túnica y del color de una pared (*vgr.* «el blanco (color) de la túnica es blanco», «el blanco (color) de la pared es blanco»), pues en todos estos casos la expresión correspondiente podría ser sustituida por una y la misma definición (*vgr.* la del género o la de la especie en cuestión). Pero es evidente que hay muchos otros casos en los que la predicación de un accidente no

177. Véase también Vigo (1998) pp. 155-177.

podría satisfacer esta exigencia. Por ejemplo, si se dice «Calias es blanco», la expresión «blanco» no podría ser sustituida por la misma definición empleada para sustituirla en un enunciado como «el color de la túnica es blanco», lo cual resulta, sin más, esperable, por cuanto el término «blanco», tomado universalmente, no se predica aquí directamente del accidente particular, sino de algo diferente: un objeto particular perteneciente a la categoría de sustancia[178]. Ahora bien, puesto que todas las demás categorías se predican de algo diferente, es decir, de objetos particulares pertenecientes a la categoría de sustancia, se sigue que también el criterio 2) distingue a la sustancia de *todas* las demás categorías, pues ninguna de ellas se predicará *siempre* solamente de modo unívoco.

Según se ha visto, el modelo explicativo presentado en *Categorías* 2 y 5, basado en la aplicación conjunta de los criterios provistos por las relaciones «decirse de» y «estar en» concede una importancia central no solo a la distinción entre la sustancia y las categorías accidentales, sino también a la distinción entre lo particular y lo universal dentro del ámbito de cada categoría, lo que, en el caso de la sustancia, conduce incluso a la distinción entre la sustancia primera y la sustancia segunda. Justamente en este peculiar énfasis en la oposición entre lo particular y lo universal –expresada por la relación «ser en»– en el ámbito de la categoría de sustancia han visto algunos intérpretes una de las razones fundamentales para sospechar de la autenticidad del escrito, pues dicho énfasis, en la forma en que allí aparece, no sería compatible con el modo en que Aristóteles plantea las cosas en los libros centrales de *Metafísica*[179]. Sin entrar aquí en la polémica en torno a la autenticidad del escrito, que ha sido defendida también por destacados intérpretes[180], lo cierto es que, con excepción del pasaje de *Tópicos* IV 6, 127b1-4, la oposición entre «decirse de» y «estar en», que provee la base del modelo desarrollado en *Categorías*, no recurre en el mismo sentido en ningún otro contexto del *corpus*: tal distinción falta notoriamente en *Metafísica*, y con ella desaparece también, fuera de *Categorías*, la distinción entre sustancia primera y sustancia segunda[181].

178. Para otros aspectos del empleo no unívoco de predicados correspondientes a las categorías accidentales, véase Ackrill (1963) pp. 87-88 *ad* 3a33.

179. Véase Mansion (1946) y (1949); Dumoulin (1980) y (1983).

180. Véase Frede (1983).

181. Véase Mansion (1946) pp. 366-367; Dumoulin (1983) pp. 69-71; Graeser (1983) pp. 35-46.

En *Metafísica* Aristóteles opera con un esquema explicativo diferente, a la hora de dar cuenta de los criterios que permiten fijar la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes. En particular, llama la atención el hecho de que las funciones asignadas a las dos relaciones consideradas en *Categorías*, «estar en» y «decirse de», quedan fusionadas en esta última, la cual adquiere así un nuevo significado, de alcance más marcadamente ontológico. Que la relación «decirse de» puede asumir también las funciones antes asignadas a la relación «ser en» se conecta, sin lugar a dudas, también con el hecho de que en *Metafísica* queda, de algún modo, relegada al trasfondo la consideración de los accidentes particulares, los únicos que en el esquema de *Categorías* no pueden predicarse de un sujeto diferente. De este modo, el accidente tiende a verse en el tratamiento de los libros centrales de *Metafísica* simplemente como aquello que puede predicarse de otra cosa diferente, y la relación «decirse (o predicarse) de (otra cosa diferente)» pasa a cumplir la función de distinguir lo que puede existir de modo autónomo y separado (*vgr.* los objetos sustanciales) de aquello que solo puede existir como determinación de algo diferente (*vgr.* las determinaciones accidentales). Que la consideración de los accidentes particulares quede en *Metafísica* tendencialmente relegada al trasfondo podría verse como un retroceso respecto del nivel de diferenciación alcanzado en el modelo de *Categorías*, y, de hecho, se ha visto a veces la ontología de este escrito como considerablemente más compleja y más rica que la de *Metafísica*[182]. Sin embargo, la mayor simplicidad del modelo explicativo de *Metafísica* bien puede constituir el reflejo de superficie de una visión que penetra más profundamente en la naturaleza de lo accidental, y que extrae consecuencias más radicales respecto de la posibilidad de hablar de accidentes genuinamente particulares a partir del hecho de que la identidad y la individualidad del accidente deben verse esencialmente como parasitarias de las del objeto sustancial del cual es atributo.

Como quiera que sea, la relación «decirse de» adquiere en *Metafísica* un papel nuevo y sistemáticamente más importante como expresión de un criterio básico de sustancialidad. Esta nueva función podría ilustrarse por recurso a diferentes pasajes, pero especialmente claro para mostrar el alcance que le corresponde como expresión de un criterio básico de sustancialidad es el argumento que Aristóteles desarrolla en VII 3. Aristóteles presenta allí una lista de cuatro sentidos en los que se dice «sustancia», dicho de otro modo, de cuatro posibles candidatos

182. Cf. Graeser (1983) pp. 30-32.

a la hora de determinar en dónde radica lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales, a saber: la esencia (*tò tí ên eînai*), el universal (*tò kathólou*), el género (*tò génos*) y, por último, el sustrato (*tò hypokeímenon*) (cf. *Met.* VII 3, 1028b33-36). A juicio de Aristóteles, todos estos candidatos capturan de uno u otro modo, aspectos que él mismo espera retener en su propia concepción de la sustancia, aunque no todos proveen respuestas igualmente adecuadas a la pregunta de qué es lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales. La configuración de la lista muestra ya a dónde apunta finalmente Aristóteles en su concepción de la sustancia, si se piensa que de los cuatro candidatos mencionados tres –esencia, universal y género– se vinculan, de uno u otro modo, con la determinación formal de los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, mientras que el cuarto –sustrato – se vincula, más bien, con la materia.

En el transcurso del resto del libro VII, es decir, los caps. 4-17, Aristóteles examina los primeros tres candidatos, mientras que en el cap. 3 discute el alcance de la noción de sustrato, la cual articula una característica que, según se cree habitualmente, parece corresponder sobre todo (*málista*) a la sustancia (cf. VII 3, 1028b37-1029a1), justamente en la medida en que parece ir estrechamente asociada a la noción de materia. Aristóteles parte aquí de una suerte de caracterización formal o definición de sustrato, según la cual «sustrato» es aquello de lo cual todo lo demás se dice o predica, mientras que ello no se dice o predica de ninguna otra cosa (cf. 1028b36-37). De esta caracterización del sustrato se deriva un criterio de sustancialidad que podría denominarse el *requerimiento de impredicabilidad*, dotado ahora de un alcance diferente del que poseía el recurso a la relación «decirse de» o «no decirse de» en *Categorías*, pues esta apuntaba a la distinción entre lo particular y lo universal en cada una de las categorías, y no de modo directo a la distinción entre la sustancia y los accidentes. La aplicación del requerimiento de impredicabilidad como criterio único y exclusivo de sustancialidad en *Metafísica* VII 3 produce, sin embargo, un resultado insatisfactorio, porque termina por convertir en la única sustancia a algo así como una materia completamente indeterminada –que no puede ser identificada como tal ni individualizada por medio de ninguna descripción que le corresponda por sí misma–, ya que si se suprime toda determinación formal no parece quedar ninguna otra cosa que tal materia indeterminada. Se puede explicar lo que Aristóteles intenta mostrar en el texto por medio de un argumento en tres pasos, tomando como ejemplo el caso de un objeto compuesto de forma y materia como una estatua de bronce, por caso, una estatua de Apolo (cf. VII 3, 1029a3-5), a saber:

1) si de toma como sujeto «la estatua de Apolo», que corresponde al objeto compuesto identificado por referencia a su forma, entonces queda claro que las determinaciones accidentales se predican del objeto compuesto, al decir, por ejemplo, «la estatua de Apolo es dura», «brillante», «pesada», «de 2 metros de alto», etc.; 2) es claro, sin embargo, que la expresión que remite a la determinación formal del objeto puede predicarse de la correspondiente materia y decir, por ejemplo, «este trozo de bronce es una (la) estatua de Apolo»; finalmente, 3) ocurre que el bronce también es un objeto compuesto de forma y materia, de modo que también en este caso se podrá pasar la determinación formal del lado del predicado y predicarla de un sujeto diferente, dotado de una determinación formal más simple, que corresponde a la materia del bronce, etc., hasta llegar al nivel de los cuerpos más simples de todos, esto es, los cuatro elementos, por debajo de los cuales solo puede suponerse una materia primera, completamente indeterminada (véase arriba IV.3.3). Lo que el argumento muestra es 1) que el objeto compuesto de forma y materia satisface mejor el requerimiento de impredicabilidad que sus determinaciones accidentales, 2) que la materia del objeto compuesto lo satisface mejor que el compuesto identificado por referencia a su forma, y 3) que cuanto más pobre en determinación formal es una materia mejor satisface dicho requerimiento, de modo que será una materia completamente indeterminada y no identificable por sí misma bajo ninguna descripción definida –que sería lo único que resta al eliminar todas las determinaciones formales– la que lo satisface en la mayor medida posible (cf. 1029a10-26): la materia pura e indeterminada sería, pues, la única y genuina sustancia (cf. 1029a26-27)[183].

Esta conclusión, a la que conduce necesariamente una aplicación consecuente del requerimiento de impredicabilidad como criterio exclusivo de sustancialidad es, para Aristóteles, inaceptable (cf. 1029a27: *adýnaton dé*), y muestra que la noción de sustrato, tomada por sí sola, no permite capturar todos los rasgos definitorios de lo que constituye un objeto sustancial, pues nadie duda seriamente de que los objetos compuestos de la naturaleza deben contar como objetos sustanciales, aunque algunos pensadores postulan también la existencia de otras sustancias diferentes, además de los objetos compuestos de forma y materia (cf. VII 2). La insuficiencia de una caracterización de la sustancia orientada exclusivamente a partir del requerimiento de impredicabilidad y la noción sustrato tiene que ver, en definitiva, con el hecho de que, además de ser sustratos para

183. Para el detalle del argumento de 1029a10-26, véase Bostock (1994) pp. 76-80.

las determinaciones accidentales, a los objetos sustanciales pertenece también esencialmente el ser capaces de existencia separada o independiente (*chōristón*) y el ser identificables como objetos individuales y formalmente determinados (*tóde ti*) (cf. 1029a27-28). Dicho de otro modo: junto al requerimiento de impredicabilidad, Aristóteles introduce un segundo criterio de sustancialidad complementario, que apela a lo que puede denominarse el *requerimiento de separabilidad y determinación*. En virtud de este segundo criterio, hay que decir que la sustancia no es un mero sustrato, sino siempre, a la vez, algo capaz de existencia independiente y, como tal, también formalmente determinado e identificable bajo una cierta descripción que le corresponde por sí mismo. En atención a este segundo requerimiento, que la materia pura e indeterminada no satisface, concluye Aristóteles que, en definitiva, el objeto compuesto de forma y materia así como su determinación formal-esencial son en mayor medida sustancia que la materia (cf. 1029b20-30). La posición de Aristóteles en VII 3 supone, pues, el balance entre dos criterios de sustancialidad, a saber: 1) el criterio del «ser sustrato», expresado por el requisito de impredicabilidad, y 2) el criterio del «ser algo dotado de existencia independiente y formalmente determinado», expresado por el requerimiento de separabilidad y determinación. A primera vista, podría suponerse que se trata de dos requerimientos diferentes, que no mantienen entre sí una vinculación interna. Sin embargo, dicha suposición sería errónea, a juicio de Aristóteles, porque, como muestra precisamente el argumento desarrollado en VII 3, un supuesto sustrato carente de toda determinación formal ya no sería, en definitiva, un objeto independiente e identificable por sí mismo, de modo tal que tampoco podría constituir un genuino sustrato que prestara fundamento a la existencia de otras entidades, que pudieran ser concebidas como sus determinaciones accidentales, pues toda determinación debe ser concebida, en último término, como la determinación de algo identificable bajo una cierta descripción que le corresponde por sí mismo[184]. De hecho, el propio Aristóteles señala expresamente que la supresión de toda determinación formal-esencial, tal como esta

184. Para una reconstrucción de la conexión entre identificabilidad y determinación formal-esencial en Aristóteles, a la luz de la noción contemporánea de dependencia sortal de la identidad, véase Rapp (1995) pp. 408-432 y 433-468, donde se discute la conexión entre sustancialidad e identidad, a la luz de los criterios de sustancialidad. Para la conexión entre sustancialidad y determinación esencial, tal como Aristóteles la elabora en el marco de la concepción desarrollada en *Met.* VII, véase también la amplia discusión en Lewis (2013) esp. caps. 3-7.

es constitutiva para los objetos sustanciales, y su reducción al estatuto de simple determinación accidental de algo diferente, de cuya identidad ya no formara parte, traería consigo, en definitiva, también la supresión de todo genuino sustrato (cf. *Met.* IV 4, 1007a20-b18)[185].

El criterio de separabilidad y determinación resulta, pues, esencial a la hora de caracterizar la sustancia. En tal sentido, Aristóteles explica en *Metafísica* VII 1 que la sustancia –que significa como tal algo esencialmente determinado, que constituye un cierto «esto»[186]– es la única entre las categorías capaz de existir independientemente, mientras que todo lo que pertenece a alguna de las otras categorías solo puede existir como accidente de algo perteneciente a la categoría de sustancia, que oficia como el sustrato determinado (*tò hypokeímenon... hōrisménon*) para tales accidentes (cf. VII 1, 1028a13-29). El hecho de que la sustancia pueda existir con independencia de las determinaciones accidentales, y estas, en cambio, no puedan existir con independencia de la sustancia, implica que la sustancia posee lo que Aristóteles define como *prioridad natural* u *ontológica* (*prôton phýsei* o bien *prôton ousí(a)i*) (cf. *Met.* V 11, 1019a1-11; véase también *Cat.* 12, 14a27-29, 14b10-22). En tal sentido, la sustancia constituye «lo que es en sentido primario» (*tò prṓtōs ón*)» o «lo que es en sentido absoluto» (*òn haplôs*), por oposición a los accidentes, que solo son en sentido relativo (*ón ti*) (cf. 1028a30-31).

Sin embargo, tal como «ser», también «primero» se dice de muchas maneras (cf. *Met.* VII 1, 1028a31-32)[187], lo cual debe entenderse en el sentido de que «primero» es también un caso de homonimia *pròs hén* o, al menos, de alguna forma de homomimia no-accidental[188]. La existencia de una multiplicidad de significados de «primero» no relativiza, sin embargo, la prioridad atribuida a la sustancia, pues, como explica Aristóteles, la sustancia es primera o anterior a las demás categorías en todos los sentidos relevantes para el caso de «primero» (cf. 1028a32). En concreto, además de la prioridad natural u ontológica, Aristóteles atribuye a la sustancia otras tres formas de prioridad, a saber: 1) *prioridad lógica* o *en la definición* (*lógō(i)*), 2) *prioridad gnoseológica* o *en el conocimiento* (*gnṓsei*), y

185. Para este punto, véase Liske (1985) pp. 300-302; Hafemann (1998) pp. 77-83.

186. Cf. 1028a11-12: *tí esti kaì tóde ti*; para diferentes interpretaciones de esta expresión, que en forma compuesta solo aparece en este pasaje, véase Ross (1924) II pp. 159-160 *ad loc.*; Frede – Patzig (1988) II pp. 11-15 *ad loc.*

187. Para los diversos significados de «primero», véase *Cat.* 12 y *Met.* V 11. Véase también las discusiones en Cleary (1988) pp. 21-52 y Vigo (1989).

188. Cf. Cleary (1988) pp. 65-66; Vigo (1989) pp. 96-97.

3) *prioridad temporal* o *en el tiempo* (cf. 1028a32-33). Contra lo que sugiere una línea de interpretación muy difundida desde el comentario de Pseudo-Alejandro de Afrodisia, el texto no provee una explicación expresa del alcance de 3) la *prioridad temporal*, la cual no puede ser entendida como una anterioridad en el tiempo de un objeto sustancial respecto de la totalidad de sus accidentes, pues no hay ninguna sustancia sensible que esté en algún momento de su existencia temporal desprovista de todo accidente. La solución más razonable es interpretar la prioridad temporal más bien por referencia a la oposición entre la sucesión y la permanencia como modos del tiempo: la sustancia es lo que permanece en el cambio procesual y funda así la posibilidad de una sucesión, mientras que los accidentes se corresponden, más bien, con las fases sucesivas del proceso de cambio. Así leída, la prioridad temporal de *Metafísica* VII 1 se conecta de modo directo con la caracterización de la sustancia como capaz de recibir los contrarios de *Categorías* 5, comentada arriba, y con el análisis de los principios del cambio de *Física* I 7 (véase arriba IV.3.2)[189]. Respecto de las prioridades lógica y gnoseológica Aristóteles es algo más explícito. 1) La *prioridad lógica* de la sustancia alude al hecho de que esta puede y debe ser definida sin incluir ninguna referencia a sus accidentes, mientras que, en todo intento por definir algo que pertenece a una categoría accidental, se tendrá que hacer, más tarde o más temprano, referencia a una sustancia o un tipo de sustancia (cf. *Met.* VII 1, 1028a33-36). Así, por ejemplo, si se trata de definir «color» habrá que hacer, más tarde o más temprano, referencia al hecho de que es una afección de la superficie, la cual es, a su vez, un límite de un cuerpo, que será como tal el cuerpo de un objeto sustancial: el intento de definir un accidente perteneciente a la categoría de cualidad como el color termina por forzar, en este caso a través de la mediación de la noción de «superficie», la referencia a los cuerpos, que son objetos sustanciales[190]. Puede decirse que la imposibilidad de ser definidas de modo autónomo –es decir, sin referencia a algo perteneciente a una categoría diferente y, en definitiva, a la sustancia– que caracteriza a todas las entidades que caen bajo las categorías accidentales no es sino un reflejo en el plano lógico de la falta de autonomía que en el plano ontológico se expresa en su incapacidad para existir con independencia

189. Para una defensa de la interpretación de la prioridad temporal de la sustancia como la prioridad de lo permanente frente a lo sucesivo, véase Vigo (1999).

190. Para este ejemplo, que remonta en definitiva hasta Alejandro de Afrodisia, *In Met.* 461, 11-19 Hayduck, véase Ross (1924) II p. 161 *ad* 1028a34.

de los objetos sustanciales[191]. Por último, respecto de 2) la *prioridad gnoseológica* Aristóteles sostiene, al parecer, una tesis doble, a saber: a) el conocimiento de lo que es esencial a algo es prioritario respecto del conocimiento de lo que ese algo es accidentalmente, en el sentido de ser más genuinamente conocimiento, y ello en el ámbito de cada una de las categorías (cf. 1028a36-b2); b) la prioridad del conocimiento de lo esencial implica, a su vez, una prioridad gnoseológica de la sustancia respecto de las categorías accidentales, pues el intento de capturar la esencia de algo perteneciente a una categoría accidental a través de la correspondiente definición hace necesaria, más tarde o más temprano, la referencia a la sustancia, como se vio con ocasión de la prioridad lógica[192].

Junto a la prioridad ontológica, como aquello que puede existir de modo separado e independiente, y junto a la prioridad temporal, como aquello que puede permanecer y mantener su identidad a través de la sucesión de determinaciones que aparecen y desaparecen como fases del cambio procesual, la sustancia posee, pues, también prioridad lógica y gnoseológica, en el sentido indicado. Sobre esta base, se comprende por qué Aristóteles puede sostener la tesis según la cual así como «ser», que se dice de muchas maneras, pertenece de modo básico y primario a la sustancia, del mismo modo también la esencia (*tò tí ên eînai*) y la definición (*horismós*) pertenecen básica y primariamente a la sustancia, y a las demás categorías, en cambio, solo derivativamente (*hepoménōs*) (cf. *Met.* VII 4, 1030a17-32). Esto afecta, en principio, a la relación entre entidades pertenecientes a la categoría de sustancia, por un lado, y entidades perteneciente a las categorías accidentales, por el otro, tal como quedan representadas por términos tales como, por ejemplo, «hombre» y «blanco», respectivamente. Pero algo análogo vale también para el caso de la comparación entre la sustancia, como tal, y las unidades accidentales resultantes de añadir predicativamente a un término que designa un objeto sustancial una determinación accidental diferente. En este último caso, la relación que Aristóteles tiene en vista es la existente entre términos simples como «hombre», por un lado, y términos compuestos como «hombre blanco», por el otro. Tal como ocurre en el caso de accidentes como «blanco», tampoco en el caso de las unidades accidentales como «hombre blanco» se puede hablar de esencia y definición más que en un sentido derivativo: en la medida en

191. Véase Vigo (1990a) pp. 184-186.

192. Para esta interpretación del alcance de la prioridad gnoseológica de VII 1, véase Vigo (1990a) pp. 189-196.

que constituyen el resultado sintético derivado de predicar una cosa de otra diferente, unidades accidentales del tipo «objeto (sustancial) + accidente» no pueden indicar lo que algo es por sí mismo (cf. 1029b22-1030a7). Puesto que allí donde hay predicación accidental no hay propiamente esencia y definición, la esencia y la definición corresponderán en sentido primario a aquello que es primero, en el sentido de que no involucra que una cosa se predique de otra diferente (cf. 1030a7-11), es decir, solo habrá genuina esencia y definición en el caso de la articulación del tipo género-especie, que no es analogable al tipo de articulación sintética que constituye una unidad accidental: «animal racional», como supuesta definición de «hombre», constituye, pues, un tipo de articulación significativa completamente diferente de la que presentan unidades accidentales como «hombre blanco» (cf. 1030a11-14). Esto vale incluso para el caso de aquellas unidades accidentales en las cuales el accidente que forma parte de ellas constituye un tipo de determinación que solo puede darse en un único tipo específico de objeto sustancial, de modo tal que este ni siquiera necesita ser expresamente mencionado como tal. Se trata de los llamados «accidentes por sí» o «atributos por sí» (cf. VII 5, 1030b31: *páthos kath» hautó*; véase también V 30, 1025a30-34: *symbebēkós... kath» hautó*). Así, por ejemplo, cuando se dice «ñata» en el español de países como Argentina y Chile, queda inmediatamente claro que se alude a un cierto tipo de nariz, la nariz achatada. Se habla así, sin más, de «la ñata», sin necesidad de aclarar que se trata de una «nariz ñata» o «chata», en un uso exactamente correspondiente al del término griego escogido por Aristóteles para ejemplificar este tipo de situación (*tò simón* «ñata» = *rís simḗ* «nariz ñata/chata»), aun cuando la nariz no es como tal un ejemplo de objeto sustancial, sino, más bien, de una parte orgánica de un ser viviente, que constituye una sustancia compuesta. Más allá de ello, el uso habitual de la expresión «la ñata» podría causar la impresión de que «ñata» designara un mismo tipo de cosa que la expresión «nariz», lo cual, sin embargo, no es el caso, ya que se trata aquí de una unidad accidental constituida a partir de un objeto y un accidente o atributo que le pertenece por sí y que solo puede darse, como tal, en él: tampoco unidades accidentales del tipo «objeto (sustancial) + accidente por sí» proveen, pues, ejemplos de cosas que posean esencia y definición en sentido primario (cf. VII 5). Contra lo que pudiera parecer, este tipo de caso posee una especial relevancia sistemática, si se tiene en cuenta que: 1) en cierto nivel de análisis todo accidente puede considerarse como «atributo por sí» de un cierto tipo de objeto sustancial, pues si bien «blanco», por ejemplo, no está respecto de «hombre» en el mismo tipo de relación que «ñata»

respecto de «nariz», no es menos cierto que sí parece estarlo respecto de «superficie» y, en última instancia, de «cuerpo», pues «blanco» es un color y los colores solo pueden darse en superficies, las cuales, a su vez, son siempre límites de un cuerpo; 2) los ejemplos del tipo «ñata» ilustran la estrecha relación que vincula las determinaciones formales y la correspondiente materia en la que estas se realizan, en el caso de los objetos compuestos que son tema de ciencias que, como la física y la biología, no tratan con meras formas abstractas, al modo en que lo hace la matemática, sino que consideran también la correspondiente materia. [193]

La prioridad lógica y gnoseológica de la sustancia, que refleja en el plano del discurso y el conocimiento su prioridad ontológica, implica que solo en el caso de la sustancia hay genuina identidad entre la cosa y su propia esencia (cf. VII 6). En el caso de la unidad accidental, en cambio, no hay tal identidad, ya que, en definitiva, no hay esencia propia de la unidad accidental en tanto unidad accidental; si hubiera que decir, por caso, cuál es la esencia de «hombre blanco», habrá que decir, en definitiva, que no es otra que la esencia de «hombre»: «hombre blanco» es, pues, diferente de su propia esencia (cf. 1031a19-28)[194]. Por su parte, tampoco el accidente tomado aisladamente es idéntico con su propia esencia, ya que, como se ha visto, el accidente no puede ser definido de modo independiente, sino que en su definición va involucrada, de modo mediato o inmediato, una referencia a la sustancia: el accidente nunca existe por sí mismo de modo independiente, sino que se da siempre en un sustancia, lo que equivale a decir que, desde el punto de vista ontológico, no hay accidentes fuera de las unidades accidentales, pero la unidad accidental de la que un accidente forma parte no es idéntica con la esencia de dicho accidente (cf. 1031b22-28). La identidad entre algo y su esencia queda, pues, restringida al ámbito en que hay esencia y definición en sentido primario, que no es otro que el ámbito en que «ser» se dice en sentido primario: el ámbito demarcado por la categoría de sustancia.

Ahora bien, ya el argumento de *Metafísica* VII 3 ponía de manifiesto que lo propiamente sustancial de los objetos sustanciales no puede venir dado por la materia, pues un genuino sustrato debe ser necesariamente algo capaz de existencia separable y, como tal, algo formal-esencialmente determinado. El papel fundamental del momento que da cuenta de dicha determinación formal-esen-

193. Para este aspecto, véase Mansion (1969).

194. Para la reconstrucción formal de los argumentos de este complejo pasaje, véase Frede, Patzig (1988) II pp. 89-92.

cial adquiere un nuevo relieve, a la luz de la discusión de la prioridad lógico-gnoseológica de la sustancia en VII 1 y, en particular, de la conexión entre sustancia y esencia en VII 4-6. Sobre esa base, Aristóteles muestra en VII 10-12 que la definición, que constituye el enunciado que articula la esencia de la cosa definida, tiene como correlato tan solo la forma del objeto definido en cada caso, pues la articulación género-especie propia de una genuina definición da cuenta de la unidad que corresponde a los elementos constitutivos de la forma, y no hace referencia, en cambio, a las partes materiales del objeto compuesto de forma y materia (cf. VII 11). La unidad de la definición –que, como se vio, no es una unidad sintética resultante de predicar una cosa de otra– se funda, pues, en la unidad del objeto definido, considerado desde el punto de vista de aquella determinación formal-esencial que lo hace ser lo que precisamente es, y no otra cosa: dicha unidad queda expresada en la relación entre el género próximo y la diferencia específica, y no resulta asimilable, por tanto, al tipo de composición que da origen a las unidades accidentales (cf. VII 12, 1037b13-27).

No sorprende, pues, que, al concluir el tratamiento de la sustancia de *Metafísica* VII, en el cap. 17, Aristóteles identifique a la forma (*eîdos*), y no a la materia ni las partes materiales, como lo propiamente sustancial en los objetos sustanciales, pues es la determinación formal-esencial del objeto lo que explica, en definitiva, que este, con su peculiar constitución material, sea lo que es, y no otra cosa (cf. VII 17, 1041a20-b9). En tal sentido, Aristóteles denomina a la forma sustancial *la causa primera del ser* (*aítion prôton toû eînai*) del objeto (cf. 1041b28)[195]. Como muestra la crítica de Aristóteles a la concepción platónica de las Ideas y, en general, al intento de erigir entidades universales al rango de entidades sustanciales independientes (cf. VII 13-16), dicha forma sustancial no puede, por cierto, estar pensada al modo de los universales genéricos, pues estos carecen de existencia independiente de las correspondientes especies subordinadas: no hay, por caso, «animal» fuera o con independencia de «hombre», «buey» , «perro», etc., pues el género «animal» se predica de cada una de las especies que caen bajo él. Estas, en cambio, ya no se predican de otras especies, sino solo de la multiplicidad de los individuos que caen bajo ellas, y ello al modo en que la forma se predica de la materia, y no al modo en que un género se predica de la especie o bien un

195. Para este tratamiento de la forma sustancial como causa del ser del objeto, véase Morrison (1996).

accidente del correspondiente objeto sustancial (cf. VII 13, 1038b5-6)[196]. Así, las formas sustanciales específicas proveen la instancia que permite identificar a dichos individuos como objetos sustanciales pertenecientes a un tipo o clase natural de cosas, de modo tal que luego, identificados de ese modo a través de los términos correspondientes, puedan funcionar como sujetos para la predicación de otras determinaciones, a través enunciados de la forma S-P. Esta indelegable función identificatoria, que permite, por primera vez, la identificación de entidades que puedan funcionar como genuinos sujetos de predicación, distingue a la forma sustancial de todo universal genérico, sin que por ello la forma sustancial misma deba ser considerada algo particular o individual, en la medida en que ella misma es el correlato de la definición y el elemento común a todos los individuos de una misma especie[197].

5.5. *Acto y potencia*

Como se vio, en *Metafísica* V 7 Aristóteles conecta la distinción entre potencia y acto con la temática referida a los múltiples significados de «ser», ya que el segundo ámbito de significación de «ser» corresponde precisamente a «ser» según la potencia y el acto: tanto en su uso designativo para nombrar algo como en su uso dentro de la enunciación predicativa las expresiones correspondientes a entidades pertenecientes a las diferentes categorías pueden ser aplicadas con un alcance diferente, según expresen el ser actual o el ser meramente potencial: términos como «ver», «saber», «reposar», que corresponden a determinaciones que caen bajo diferentes categorías, pueden ser aplicados tanto a lo que se encuentra efectivamente en la correspondiente actividad o el correspondiente estado como también a lo que tiene la capacidad para ello, pero no la está ejerciendo efectivamente; algo análogo vale para los términos correspondientes a cosas que caen bajo la categoría de sustancia, pues se dice «trigo» tanto a la semilla como a la

196. Véase también VII 3, 1029a1-5, con el comentario de Ross (1924) II pp. 164-165 *ad* 1029a2.

197. Para una interpretación en esta línea de la crítica aristotélica a la concepción del universal como sustancia en VII 13-16, véase Rapp (1996). La particularidad o individualidad de la forma sustancial es defendida, en cambio, por autores como Irwin (1988) pp. 245-269; Frede (1987a); y Frede – Patzig (1988) I pp. 36-42, 48-57, entre otros. Contra dicha tesis se pronuncian, entre otros, Loux (1991) esp cap. 6 y Rhenius (2005) pp. 13-20, 159-161.

planta ya crecida, y se dice también que la estatua de Hermes, aún no esculpida, está ya en la piedra o que la semirrecta está contenida en la línea aún no dividida (cf. V 7, 1017a35-b8). Ahora bien, tras llevar a cabo en *Metafísica* VII-VIII el tratamiento de «ser» según las categorías, centrado en la sustancia como significado básico dentro de dicho ámbito de significación, en *Metafísica* VII-VIII, Aristóteles aborda en IX el tratamiento de la potencia y el acto, y lo hace retomando expresamente el planteo de V 7 así como los resultados del tratamiento de la sustancia en VII-VIII (cf. IX 1, 1045b27-35). Sobre esta base, en IX Aristóteles discute primero la noción de potencia (cf. IX 1-5), y luego la de acto (IX 6-9). Tal como en el caso de «ser» según las categorías, también aquí uno de los objetivos centrales de la discusión consiste en mostrar que ambos significados de «ser», el actual y el potencial, no están sin más desconectados, pues hay uno de ellos, el significado actual, que es el básico, al cual el otro significado, el significado potencial, remite necesariamente[198].

El tratamiento de la potencia en *Metafísica* IX 1-5 tiene dos partes bien diferenciadas: por una parte, Aristóteles analiza los principales significados de la noción de potencia y discute el problema de si las potencias son determinaciones dadas por naturaleza o supervinientes y adquiridas, en conexión con el correspondiente modo de actualización (cf. IX 1-2 y 5, respectivamente); por otra parte, Aristóteles defiende la legitimidad y la relevancia ontológica de la noción de potencia contra los ataques de concepciones actualistas de carácter extremo, como la posición de la Escuela Megárica (cf. IX 3-4). En lo que concierne a la noción de *potencia* (*dýnamis*), Aristóteles constata que también ella posee una multiplicidad de significados (*légetai pollachôs*)[199], y que hay entre ellos uno que es el básico. Concretamente, hay, en principio, dos significados o grupos de significados de la noción de potencia, a saber: 1) «potencia» en el sentido de lo que podría llamarse «capacidad», «facultad» o bien «poder», por un lado, y 2) «potencia» en el sentido de «posibilidad», por el otro. Aristóteles explica que 1) es el significado básico de la noción de potencia, pero no el más útil a la hora de elaborar el contraste entre potencia y acto, que es el objetivo del tratamiento de IX (cf. IX 1, 1045b35-1046a2). Por tal razón, discute en IX 1-2 solamente 1),

198. Discusiones extensivas de la concepción aristotélica del acto y la potencia se encuentran, entre otros, en Stallmach (1959); Bechler (1995) y Witt (2003).

199. Cf. 1046a4-6, donde Aristóteles remite al tratamiento paralelo de los significados de potencia en V 12.

mientras que posterga el tratamiento de 2) para el momento de discutir la noción de acto (cf. 1046a2-4); y, efectivamente, vuelve de modo expreso a 2) en el pasaje IX 6, 1048a27-b6.

Respecto de 1) Aristóteles señala que lo común en este grupo de significados de potencia consiste en que todos los significados incluidos remiten a la noción básica de «principio» (*archḗ*) de algo (cf. IX 1, 1046a9-10), más concretamente, de un cambio o un movimiento. Aristóteles distingue tres significados diferentes que caen bajo 1), a saber: a) potencia en el sentido de la capacidad o el poder que tiene una cosa A de producir un cierto tipo de cambio en otra cosa B (o bien en la misma cosa A, en cuanto puede ser descripta como B); b) potencia como la capacidad de una cosa B de padecer un determinado tipo de cambio, bajo la acción de otra cosa A (o bien de la misma cosa B, en cuanto puede ser descripta como A); y c) potencia como la disposición habitual (*héxis*) de una cosa B a permanecer impasible (*apátheia*) frente a la acción de otra cosa A (o de la misma cosa B, en cuanto puede ser descripta como A), la cual tiene la capacidad de producir un cambio para peor o bien la corrupción de aquello sobre lo que actúa (cf. 1046a9-15). Como puede verse, se trata en los tres casos de formas de potencia vinculadas directamente con el cambio y el movimiento, razón por la cual se suele denominar a las formas subsumidas aquí bajo 1), especialmente a las del tipo a), con el nombre de *potencias cinéticas* (véase también V 12, 1019a15-26). Dentro de los tres significados contenidos en 1), el significado primario, al cual los demás quedan referidos, es a), por tratarse de un significado lógicamente anterior a los demás, en la medida en que va incluido o presupuesto en la definición de los otros (cf. 1046a16-19): es por referencia a este significado básico como las demás formas reciben el nombre de potencias (cf. 1046a10).

Los significados a) y b) son claramente complementarios, y se corresponden con la doble perspectiva desde la cual se puede describir un cambio o movimiento en términos causales, es decir, la perspectiva correspondiente al agente y la correspondiente al paciente del cambio, respectivamente. Así, por ejemplo, la capacidad activa que posee el fuego de quemar (= significado a)) se correlaciona con la capacidad pasiva que tiene el combustible de ser quemado (= significado b)). En atención a la esencial complementariedad de las capacidades cinéticas activas y pasivas, y en atención al hecho de que ambas se actualizan en uno y el mismo proceso de cambio (*vgr*. la combustión del material combustible bajo la acción del fuego), Aristóteles explica que una capacidad cinética activa y la co-

rrespondiente capacidad cinética pasiva pueden verse, en cierto sentido, como *la misma potencia*; pero, en otro sentido, hay que decir que son diferentes: una, la activa, es una capacidad propia del agente, en cuanto dotado de una cierta forma que explica su actividad; la otra, la pasiva, es una capacidad del paciente, que este posee, en cuanto tiene una determinada materia que alberga un conjunto de virtualidades (cf. 1046a19-29). La tesis referida a la esencial complementariedad de las potencias cinéticas activas y pasivas, que se expresa en el hecho de que ambos tipos de potencias se actualizan en uno y el mismo tipo de proceso de cambio o movimiento, resulta clave en aquellos contextos en los cuales Aristóteles intenta dar cuenta del movimiento natural en términos causales, por recurso a la relación entre el agente y el paciente del cambio (véase *Fís.* III 3). La tesis de complementariedad no alcanza tan solo a la mera capacidad de producir y padecer un determinado tipo de cambio, sino que involucra también la modalidad de realización del cambio en cuestión: por ejemplo, lo que puede quemar puede quemar bien (o mal) y, correspondientemente, lo que puede ser quemado puede ser bien (o mal) quemado (cf. *Met.* IX 1, 1046a17). Con esto, Aristóteles parece querer sugerir que la complementariedad entre agente y paciente del cambio afecta decisivamente también al modo como pueden actualizarse en cada caso las respectivas potencias cinéticas: así, por ejemplo, un fuego poderoso solo podrá quemar bien, a condición de que el combustible sobre el cual actualice su potencia sea también un buen combustible.

Este último aspecto se conecta con el alcance del significado c). Muy probablemente, Aristóteles tiene en vista aquí un uso habitual del lenguaje según el cual se describe una cosa como dotada de potencia o poder, allí donde es capaz de resistir la acción de algo. Obviamente, este modo de hablar solo puede aplicarse con sentido allí donde la acción resistida tendría resultados dañinos para la cosa que se muestra capaz de resistirla, por ejemplo, allí donde un material se resiste a ser quemado en contextos donde lo que interesa es justamente su capacidad de resistencia al fuego. En cambio, no se hablaría de una capacidad de resistir allí donde la acción del caso tuviera efectos que se consideran positivos para la cosa sobre la que recae: por ejemplo, si el mismo material fuera considerado como un posible combustible su resistencia al fuego sería descripta más bien en términos de incapacidad para recibir adecuadamente su acción. Habría, según esto, la necesidad de un tratamiento asimétrico de las nociones de «potencia» o «capacidad» e «impotencia» o «incapacidad», tanto en sentido activo como en sentido pasivo, según se trate de la producción de resultados que se consideran beneficio-

sos o dañinos[200]. Por último, Aristóteles observa que a cada uno de estos diferentes significados de potencia en el sentido cinético se le oponen correspondientes nociones negativas o privativas de «impotencia», que remiten o bien a la simple carencia de la capacidad en cuestión, o bien a la carencia de una capacidad que la cosa en cuestión podría o debería poseer naturalmente, y ello ya sea de modo absoluto o restringido, tanto desde el punto de vista temporal como también desde el punto de vista de la modalidad de dicha carencia (cf. IX 1, 1046a29-35).

Una importante distinción en el ámbito las potencias cinéticas activas, tematizada por Aristóteles en *Metafísica* IX 2, concierne al hecho de su vinculación o falta de vinculación con el ámbito de las facultades racionales. Más concretamente, Aristóteles distingue, en el ámbito de las potencias cinéticas activas, entre aquellas que son, sin más, irracionales (*álogoi*), por lado, y aquellas que son racionales o van acompañadas de razón (*metà lógou*), por el otro (cf. 1046a36-b2)[201]. Si la noción general de potencia, en su sentido primario, apunta al carácter de una capacidad o poder de ser principio de cambio o movimiento en otra cosa, resulta evidente que bajo tal noción entran no solo los poderes causales de las cosas de la naturaleza (*vgr*. el poder de quemar del fuego), sino también capacidades específicamente humanas, en tanto racionalmente mediadas, como las técnicas y las ciencias productivas: en la medida en que estas permiten al agente racional producir cambios en otras cosas, también pueden ser calificadas como poderes o capacidades, en el sentido cinético activo de la noción de potencia (cf. 1046b2-4). Ahora bien, las potencias cinéticas activas de carácter racional se distinguen de las no-racionales por el hecho de que son potencias de los contrarios, en el sentido de que una y la misma potencia puede puede apuntar en su actualización efectiva tanto a uno como al otro miembro de una pareja de contrarios dada: a diferencia de las potencias no-racionales, las cuales son siempre de carácter unidireccional, las potencias cinéticas activas racionalmente mediadas se caracterizan, pues, por ser potencias bi- o, si se prefiere, multidireccionales (cf. 1046b4-6; 1046b15-24). Así, por ejemplo, la potencia cinética activa del fuego, que es una potencia no-racional, solo puede ser actualizada para producir calor, mientras que una potencia racional como la que facilita la posesión del conocimiento del médico, puede ser empleada tanto para curar como para enfermar o matar, aun

200. A este respecto, véase el argumento más detallado en V 12, 1019a23-32.

201. Para la distinción entre potencias racionales y no-racionales, véase ahora Witt (2003) cap. 3.

cuando la ciencia médica como tal no intencione ambos contrarios del mismo modo, ya que el objeto propio y específico de la medicina es la salud, y no la enfermedad y la muerte, que la medicina solo considera en tanto constituyen los opuestos privativos de la salud y la vida, respectivamente (cf. 1046b6-15).

Esta distinción entre las potencias no-racionales, en tanto unidireccionales, y las racionales, en tanto multidireccionales, tiene consecuencias decisivas, a la hora de dar cuenta de las diferencias estructurales que separan, desde el punto de vista ontológico, el ámbito de los procesos y movimientos naturales, por un lado, y el ámbito de la praxis humana, por el otro, pues es en el ámbito de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales donde se abre el espacio de juego para los procesos de aprendizaje, de educación y de mediación cultural destinados a orientar direccionalmente dichas potencias al logro de determinados resultados, considerados beneficiosos y deseables para la vida, y a la evitación de otros, considerados perjudiciales e indeseables (véase abajo IV.6.3). El ejemplo de la medicina permite ilustrar el punto. A diferencia del fuego, el médico está dotado, de nacimiento, de facultades racionales, que pueden servir de base para el aprendizaje de un conjunto muy amplio y variado de conocimientos y habilidades. El estudio de la medicina constituye ya un cierto modo de encaminar la actualización de tales capacidades hacia un tipo particular de actividades, entre muchos otros. Pero, una vez adquirido, el conocimiento propio del médico, como todo hábito de tipo operativo o técnico, puede ser empleado, a su vez, para el logro de fines diferentes e incluso opuestos, que no resultan intercambiables, sin más, desde el punto de vista de la evaluación moral: el médico puede tanto curar como matar más eficientemente que el lego, pero se piensa, además, que no debería emplear su conocimiento para matar, sino para curar. Y es tarea de la educación ya no técnica sino moral, con el correspondiente proceso de formación de hábitos virtuosos del carácter, lograr que los individuos desarrollen el tipo de actitud que les permita hacer un uso moralmente recto de sus competencias técnicas. Todo este complejo proceso de mediación educativa y cultural supone, desde un comienzo, el carácter multidireccional de las potencias y capacidades racionales subyacentes, que es lo que, al mismo tiempo, exige y posibilita que la actualización de dichas potencias y capacidades sea orientada en una determinada dirección.

Estas conexiones permiten comprender la razón por la cual en *Metafísica* IX 5 Aristóteles aborda de modo expreso el problema vinculado con el carácter innato o adquirido de las potencias cinéticas y con los correspondientes modos de actua-

lización. Hay, por un lado, potencias y capacidades innatas o dadas naturalmente (*sýngena*), y, por otro lado, potencias y capacidades adquiridas, sea por mera habituación (*éthei*) o bien por medio de procesos de aprendizaje (*mathḗsei*). En los animales, potencias innatas son, por ejemplo, las facultades perceptivas, un caso de potencia cinética pasiva (= significado b)); potencias adquiridas por simple habituación son habilidades de baja exigencia técnica como el tocar la flauta, mientras que los conocimientos y destrezas técnicas son ejemplos de potencias adquiridas por aprendizaje (cf. IX 5, 1047b31-33). En las potencias innatas el ejercicio efectivo de la potencia es posterior a la existencia de la potencia misma, mientras que en el caso de las potencias adquiridas el ejercicio de las actividades correspondientes precede a la constitución de la disposición habitual que sustenta la capacidad adquirida, ya que se trata aquí del proceso de formación de hábitos (virtuosos) de distintos tipos, a través de la realización reiterada de cierto tipo de acciones (cf. 1047b31-33; véase también *EN* II 1, 1103a25-b2). Aunque Aristóteles no lo señala expresamente en el texto, el ámbito de las potencias adquiridas no es otro que el de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales, pues con respecto a potencias no racionales de carácter unidireccional no puede haber ningún tipo de proceso de habituación o aprendizaje (cf. *EN* II 1, 1103a19-23)[202].

La conexión estructural de las potencias racionales y, como tales, multidireccionales con los procesos de habituación y aprendizaje tiene consecuencias también respecto del modo de actualización característico de dichas potencias. Potencias no-racionales hay tanto en los seres inanimados (p. ej. la capacidad de quemar del fuego) como en los seres animados (las capacidades nutritivas de todos los seres vivos o las perceptivas en los animales) e incluso los racionales (las capacidades nutritivas y perceptivas en el hombre); en cambio, potencias racionales hay solo en los seres racionales, es decir, en el hombre (cf. *Met.* IX 5, 1047b35-1048a5). Ahora bien, ambos tipos de potencia se caracterizan por poseer un modo diferente de actualización. A menos que otra cosa lo impida, las potencias no-racionales, en tanto unidireccionales, se actualizan de un modo lineal, inmediato y cuasi-mecánico, ante la sola presencia de aquel objeto sobre el cual actúan, en el caso de las potencias cinéticas activas, o bien bajo cuya acción padecen, en el caso de las pasivas: al contacto con el combustible el fuego calienta y quema, en presencia del objeto iluminado la vista percibe (cf. 1048a5-7). En

202. Véase la discusión del pasaje aquí comentado de *Met.* IX 5, 1047b31-35 en Vigo (1996) pp. 179-181.

cambio, la actualización de las potencias racionales no podría ocurrir de este modo, pues siendo potencias que pueden apuntar a ambos contrarios de una pareja, no podrían, sin embargo, realizar al mismo tiempo uno y otro contrario: por caso, el médico no podrá curar y matar al mismo paciente, al mismo tiempo y por medio de la misma acción (cf. 1048a7-10). La orientación de la actualización hacia el uno o el otro de los contrarios que pueden ser objetos de una misma potencia viene aquí mediada por la intervención de un factor determinante diferente de la potencia misma, que no es otro, en definitiva, que el deseo en sus diferentes formas (*órexis*) y la decisión deliberada (*proaíresis*) del agente (cf. 1048a7-15). La referencia a la intervención del deseo y la decisión deliberada introduce un momento de espontaneidad en la determinación de la actualización de las potencias racionales, pero no afecta el hecho estructural de que la actualización debe ser encaminada exclusivamente hacia el uno o bien el otro, pues aun cuando se pudiera *desear* realizar cosas contrarias, al mismo tiempo y respecto de lo mismo, no se podrá realizarlas (cf. 1048a21-24). Por el lado de la referencia a la intervención del deseo y la decisión deliberada se advierte, por último, la conexión con los procesos de habituación y aprendizaje, ya que son estos, en definitiva, los que deben permitir orientar adecuadamente los deseos y las expectativas de los agentes racionales (véase abajo IV.6.3).

Respecto del significado 2) de «potencia» distinguido al comienzo, es decir, «potencia» como posibilidad, Aristóteles explica en el citado pasaje de *Metafísica* IX 6, 1048a27-b6 que, además de la capacidad de producir movimiento y cambio en otra cosa, hay una noción de potencia que está correlacionada con el tipo de acto en virtud del cual una cosa es efectivamente lo que es, y no con el peculiar tipo de actualidad que constituye el movimiento. Los ejemplos muestran que Aristóteles tiene en vista aquí la oposición entre «ser» en potencia y «ser» en acto, en el sentido que es el más habitual en sus escritos: así, se dice que la estatua de Hermes está en potencia en la madera, a partir de la cual será esculpida, o bien que la semirrecta está potencialmente contenida en la línea a partir de la cual se obtiene por división, o bien se dice que, en un sentido claramente potencial de la expresión, alguien *sabe* matemáticas, aunque no esté haciendo uso activo de su conocimiento en ese momento, aludiendo a la posesión del correspondiente conocimiento disposicional (cf. 1048a32-35). Esta noción de potencia no está, por cierto, desconectada de la anterior, pero apunta en una dirección diferente: mientras que la noción cinética de potencia apunta a la explicación causal de los procesos y el movimiento como tales, la noción de potencia como posibilidad

marca, más bien, el contraste entre el término inicial y el término final del proceso de cambio. En tal sentido, la oposición entre la potencia como posibilidad y el correspondiente acto como realidad efectiva de la cosa aparece estrechamente conectada con la oposición entre la forma y la materia. En cambio, la oposición entre potencia cinética y proceso de cambio apunta, más bien, al proceso que permite que el objeto del caso aparezca finalmente provisto de una nueva configuración formal o bien privado de una que poseía al comienzo, y ello desde el punto de vista de los factores que explican causalmente el proceso, en el marco de la conexión entre el agente y el paciente del cambio.

Como paso complementario del tratamiento de la noción de potencia Aristóteles discute en *Metafísica* IX 3-4 el actualismo extremo de concepciones como la de la Escuela Megárica, que intentan negar toda realidad a la potencia *como potencia*. Más concretamente, los megáricos sostendrían, según informa Aristóteles, que solo puede hablarse de la presencia de una potencia allí donde dicha potencia alcanza su realización efectiva en algún momento: no hay, pues, potencias no actualizadas, lo que equivale a decir que la potencia se reduce, en definitiva, a la actualidad (cf. IX 3, 1046b29-33). Con esta reducción de la potencia a la actualidad, los megáricos asumirían el principio metafísico que, desde A. O. Lovejoy, se conoce con el nombre de *principio de plenitud*, el cual afirma que no hay potencias que permanezcan por siempre inactualizadas[203]. Este principio ha jugado un importantísimo papel en el debate actual sobre el determinismo en la Antigüedad y, en particular, en conexión con las posiciones de Aristóteles y los megáricos[204]. Desde el punto de vista de Aristóteles, en el caso del actualismo extremo de los megáricos se trataría, por lo pronto, de una concepción univocista, al menos, en lo que concierne al ámbito del «ser» según la potencia y el acto, y conduce, como tal, a una serie de consecuencias absurdas (cf. X 3, 1046b33-34), a saber: 1) no se podrá dar el mismo nombre a quien está realizando una actividad y a quien no la está realizando, pero sería capaz de hacerlo, de modo que, por ejemplo, solo se podrá llamar «constructor» a quien esté efectivamente construyendo, y mientras lo esté (cf. 1046b34-1047a4); del mismo modo, 2) no se podrá llamar según el nombre de la correspondiente cualidad sensible a lo que no está siendo efectivamente percibido, de modo que, por ejemplo, solo se podrá

203. Véase Lovejoy (1936).

204. Para la discusión del vasto conjunto de problemas vinculados con el tema, véase Vuillemin (1984); White (1985).

decir «el fuego es caliente» con referencia a un fuego cuyo calor es efectivamente percibido; y, en definitiva, se hará imposible dar cuenta del movimiento, pues para ello habrá que hacer referencia a la presencia de potencialidades preexistentes a su actualización efectiva (cf. 1047a10-17). Para evitar estas consecuencias, hay que preservar la distinción entre potencia y acto, lo que implica reconocer también en este ámbito de significación la multiplicidad de significados de «ser», y admitir así que algo puede poseer una determinada potencia o capacidad, sin estar actualizándola efectivamente (cf. 1047a17-29).

Sobre esta base, en *Metafísica* IX 6-9 Aristóteles aborda la noción complementaria de «acto» (*enérgeia*) o «actualidad» (*entelécheia*). Lo característico de la concepción aristotélica reside aquí, una vez, más en una extensión de la noción más allá de su ámbito de referencia originario, que no sería otro que el de los procesos y movimientos. Tiene lugar aquí una ampliación paralela a la experimentada por la noción de potencia, cuyo sentido originario es el cinético, pero que, tomada en el sentido de posibilidad, se aplica, más allá del ámbito de los procesos de cambio, también a los objetos y estados que proveen el punto de partida y de llegada de tales procesos. En tal sentido, explica Aristóteles en un importante pasaje al final de IX 3 (cf. 1047a30-b2) que la palabra *enérgeia* –a la que él mismo ha asociado convencionalmente con el término técnico *entelécheia*, de su propia invención– fue trasladada desde el ámbito de los procesos y movimientos hacia otras cosas, en una extensión que deja atrás la suposición habitual que tiende a vincular la existencia actual y, en definitiva, la genuina realidad con el movimiento. Dicha suposición tendría su base en el hecho de que de cosas inexistentes se puede decir que son «pensables» o bien «deseables», pero no que «se mueven». Sin embargo, conceder que ciertas cosas no existentes en acto existen potencialmente no implica asumir que toda existencia actual se reduce al modo de ser propio de los procesos y movimientos[205]. Para Aristóteles, en cambio, el movimiento es, como se vio, un tipo específico de actualidad, la que corresponde a lo potencial en cuanto potencial (véase arriba IV.3.1), pero de ninguna manera el único tipo, sino que hay, además, un sentido de actualidad diferente, caracterizado por oposición a la potencia entendida como posibilidad.

Ahora bien, el concepto expandido de actualidad es presentado en *Metafísica* IX 6 de modo inductivo, por recurso a una analogía, pues, como Aristóteles

205. Para un excelente comentario del pasaje citado de IX 3, véase Berti (1996a) pp. 292-297.

señala expresamente, no resulta definible como tal (cf. *Met*. IX 6, 1048a35-37), lo cual no debe sorprender, si se tiene en cuenta que la oposición acto-potencia constituye uno de los posibles ámbitos de significación de «ser», noción que, por estar más allá de todo género, no puede ser definida[206]. Aristóteles tiene en vista aquí cuatro tipos de casos, distribuidos en dos grupos (cf. 1048a37-b17).

Por un lado, 1) hay casos en los cuales la actualidad se opone a la potencia como un proceso, un movimiento o una acción a la correspondiente facultad cinética, activa o pasiva, que lo posibilita. Este grupo corresponde, en principio, al sentido cinético originario de actualidad, aunque la noción de potencia cinética subyacente debe ser tomada en un sentido lo suficientemente amplio como para incluir entre las correspondientes actualizaciones también actividades no procesuales, que no son genuinos casos de movimiento (*kínēsis*). Aquí hay que distinguir: a) la actualidad correspondiente a procesos que, en virtud de su propia estructura, pueden llegar a término, si nada exterior lo impide; b) la actualidad que corresponde a aquellos procesos que, por su propia estructura, no pueden llegar a término final alguno; y c) la actualidad correspondiente a actividades que, como las actividades perceptivas o cognitivas y las diferentes formas de la acción humana o praxis, no poseen estructura procesual, a pesar de ser temporalmente extensas. Casos del tipo a) son los procesos y movimientos del mundo natural, en general, los movimientos voluntarios de los animales, en particular, y también las acciones productivas propias de las técnicas, en la medida en que dichas acciones apuntan a producir un resultado exterior, diferente de ellas mismas (cf. *EN* I 1, 1094a3-6, 16-18; VI 4-5). Ejemplos de este tipo son el acto de construir, por oposición a la capacidad propia del constructor (cf. *Met*. IX 6, 1048b37-b1), el adelgazamiento producido por la acción terapéutica del médico (cf. 1048b19-20) o bien el marchar de un sitio a otro (cf. 1048b29, 30), a los que podrían agregarse todos los movimientos naturales o forzados de los objetos compuestos de forma y materia de la naturaleza. Casos del tipo b) corresponden a procesos tales como la división de las magnitudes continuas, que pueden ser proseguidos sin término, cuando se llevan a cabo según ciertas reglas procedimentales, y que son caracterizados, por ello, como «infinitos», ya que nunca pueden ser completados (cf. p. ej. *Fís*. III 7, 207b1-14; véase arriba IV.3.5). Casos del tipo c) corresponden a actividades como el ver, el pensar, la intelección y el bien vivir o ser feliz (cf. *Met*. IX 6, 1048b23-24, 25-26).

206. Para esta observación, véase Berti (1996a) pp. 299-300.

La diferencia básica entre casos del tipo a) y b), por un lado, y casos del tipo c), por el otro, concierne al carácter intrínsecamente procesual y no procesual, respectivamente, de la actualidad. En atención a esta diferencia, Aristóteles caracteriza a las actualidades del tipo a) y b), que son todas ellas casos del movimiento (*kínēsis*), como una actualidad «imperfecta» o «inacabada» (*ou teleía*, *atelḗs*), ya que el propio movimiento es una actualidad inacabada[207], mientras que en el caso de las actualidades del tipo c) se trata de una «perfecta» o «acabada» (*teleía*). El movimiento es esencialmente inacabado, justamente en la medida en que es un proceso: mientras existe como tal, el proceso no ha alcanzado aún su término, pero, una vez que lo ha alcanzado, el proceso mismo queda suprimido, de modo que el inacabamiento es un rasgo esencial de todo proceso, en cuanto efectiva o actualmente existente. Las actividades no procesuales, en cambio, están en cierto modo acabadas o completas en cada momento de su realización, justamente porque no constituyen procesos que se dirijan como tales hacia fines exteriores a la propia actividad. Aristóteles ilustra el punto por medio del recurso al contraste entre dos posibles modos de expresar la ocurrencia de una actividad, desde el punto de vista del aspecto verbal: la formulación infectiva (verbo en tiempo del *infectum*) y la formulación perfectiva (verbo en tiempo del *perfectum*): en el caso de la actividad procesual la locución en *infectum* excluye la locución en *perfectum*, mientras que en el caso de la actividad no procesual la locución en *infectum* implica la locución en *perfectum*. Así, por ejemplo, si de «X construye» no se sigue «X (ya) ha construido», de «X aprende» no se sigue «X (ya) ha aprendido» y de «X se sana (está sanando)» no se sigue «X (ya) se ha sanado»; en cambio, de «X ve» se sigue «X ha visto», de «X piensa (intelige)» se sigue «X ha pensado (inteligido)» y de «X vive bien (es feliz)» se sigue «X ha vivido bien (sido feliz)» (cf. *Met.* IX 6, 1048b23-35). La primera serie de ejemplos corresponde a procesos de movimiento o cambio, en los cuales del *infectum* nunca se sigue, sin más, el *perfectum* (cf. 1048b31-33), mientras que la segunda serie de ejemplos corresponde a actividades esencialmente no procesuales, que, como tales, hacen posible dicha inferencia[208].

Por otro lado, 2) junto a los procesos y actividades que constituyen actualizaciones de potencias cinéticas, hay otras actualidades cuya especificidad se

207. Cf. 1048b29: *pâsa... kínēsis atelḗs*; véase *Fís.* III 2, 201b31-32: *enérgeia... atelḗs.*

208. Para esta distinción entre actividades procesuales y no-procesuales, con arreglo al criterio de la relación entre *infectum* y *perfectum*, véase Ackrill (1965); Liske (1991).

captura más bien a partir de la oposición entre lo que constituye el punto de partida (*terminus a quo*) y el estado resultante (*terminus ad quem*) de un determinado proceso. Así, por ejemplo, la estatua de Hermes ya terminada representa la actualidad que corresponde a lo que potencialmente era la madera de la que está hecha, o bien una semirrecta representa la actualidad correspondiente a lo que potencialmente era la línea de la cual se extrae por división (cf. 1048a32-33), pues tal es el modo de actualización por medio del cual se descubren, en general, las relaciones que vinculan a las diferentes figuras geométricas (cf. *Met*. IX 9, 1051a21-33).

Ahora bien, en uno y otro tipo de actualidad la relación acto-potencia es diferente. Mientras que en el caso de las actualidades del tipo 1) el acto se opone a la potencia al modo en que la actualización se opone a la potencia o capacidad cinética subyacente, en el caso de las actualidades del tipo 2), en cambio, la oposición acto-potencia corresponde más bien al modelo de la relación que vincula la forma y la materia de un objeto compuesto (cf. IX 6, 1048b6-9). Por otra parte, y más allá de las diferencias entre casos del tipo 1) y del tipo 2), para poder hablar en sentido estricto de una relación «acto»-«potencia», deben verificarse otras condiciones adicionales, que restringen el rango dentro del cual puede decirse que una cosa es potencialmente otra, ya que no puede decirse razonablemente, por ejemplo, que un trozo de tierra es potencialmente un hombre, aunque la tierra entre en la composición de los elementos que forman parte del semen humano (cf. IX 7, 1048b37-1049a5). Las condiciones aquí requeridas conciernen tanto a factores internos a la cosa que ha de experimentar el cambio, como a factores externos vinculados con el correspondiente contexto causal, en el que dicho cambio tiene lugar. En el caso de procesos que poseen un principio de actualización externo al objeto que los padece, tales como las producciones técnicas, se requiere: a) que nada en el objeto que sufre el proceso lo impida, por caso, que los materiales para la construcción de una casa sean apropiados y no requieran transformaciones previas; b) que el agente del proceso de producción desee llevarlo a cabo; y c) que nada exterior lo impida (cf. 1049a5-12). Por su parte, en el caso de procesos que responden a un principio de actualización interno al propio objeto que los padece, tales como los procesos naturales de generación y crecimiento, se requiere: a) que aquello que opera de materia del correspondiente proceso, por ejemplo, la semilla de la planta, se encuentre ya en la disposición adecuada para el inicio de dicho proceso; y b) que nada exterior impida el adecuado despliegue de las tendencias vinculadas con la naturaleza del objeto (cf. 1049b13-18).

Acto y potencia constituyen, pues, dos significados diferentes de «ser», que están estructuralmente correlacionados entre sí, pero no pueden ser reducidos, sin más, el uno al otro. Con todo, ambos significados no están simplemente yuxtapuestos, en pie de igualdad, sino que el acto goza de una múltiple prioridad respecto de la potencia[209]. A establecer este punto, que resulta esencial para poner de manifiesto que tampoco al interior de la oposición acto-potencia «ser» constituye un caso de equivocidad pura o accidental, Aristóteles dedica la compleja argumentación desarrollada en *Metafísica* IX 8. Allí muestra que el acto posee tres tipos de prioridad respecto de la potencia, a saber: 1) *lógica*, 2) *temporal* y 3) *ontológica*, en un doble sentido del término. 1) La *prioridad logica* del acto reside en el hecho de que la potencia no puede ser definida como tal más que por referencia al tipo particular de actualidad de la cual es potencia: por caso, si se dice «X es capaz de Y», donde «Y» es un peculiar tipo de actualidad (por ejemplo, «construir») la noción «capaz de Y» solo puede definirse por referencia a la noción de «Y» (cf. *Met.* IX 8, 1049b10-17). 2) La *prioridad temporal* del acto respecto de la potencia concierne a la relación existente entre diferentes individuos de una misma especie de cosas sujetas a generación, ya que en el plano de la especie a todo individuo potencial lo precede temporalmente un individuo actualmente existente (cf. 1049b17-29). Finalmente, 3) la *prioridad ontológica* del acto posee un doble alcance, a saber: por una parte, a) el acto es ontológicamente anterior a la potencia, en la medida en que el fin es ontológicamente anterior –aunque, por lo general, posterior en el orden de la sucesión temporal– a aquello que está ordenado a él, en todo aquello que acontece con vistas a un cierto fin: el fin se identifica con la forma, mientras que la materia es lo que está ordenado al fin, de modo tal que fin, forma y acto se identifican (cf. 1050a4-b2); por otra parte, b) en el plano vertical correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia, el acto es ontológicamente anterior a la potencia también en el sentido de que la actualización efectiva de aquello que alberga en sí momentos de potencialidad depende de la existencia de algo que ya esté previamente en acto y, en definitiva, de la existencia de algo que se encuentra eternamente en acto y no alberga en sí ningún aspecto de potencialidad (cf. 1050b2-6; 1050b6-28). A este aspecto se volverá enseguida, en conexión con el tratamiento de la sustancia divina.

209. Para la doctrina aristotélica de la prioridad del acto frente a la potencia, véase las discusiones en Stallmach (1959) caps. 11-14; Bechler (1995) cap. 2; Witt (2003) cap. 4.

El tratamiento de la sustancia en *Metafísica* VII-VIII muestra que la sustancia es el significado primario de «ser» según las categorías, al cual remiten todos los significados derivados, y muestra, además, que por «sustancia» debe entenderse, fundamentalmente, la forma sustancial, que, como causa del ser, explica que los objetos sustanciales compuestos de forma y materia sean precisamente lo que son. Por su parte, el tratamiento de la oposición acto-potencia en *Metafísica* IX muestra que tampoco en este caso «ser» es meramente equívoco, pues la potencia queda referida al acto como a su fin (*télos*), de modo que el acto constituye el significado primario de «ser» en este ámbito de significación. Pero la discusión de IX muestra, además, que ambos resultados son convergentes, pues, en definitiva, la forma y el acto se identifican (cf. IX 8, 1050b2-3: *hē ousía kaì tò eîdos enérgeiá estin*). Como se vio, la *ontología* (ciencia del ser) se constituye fundamentalmente como *ousiología* (ciencia de la sustancia), pero esta es, en último término, *energueiología* (ciencia del acto).

5.6. *La sustancia divina*

En los caps. 6-10 del libro XII de *Metafísica* Aristóteles lleva a cabo una consideración de la sustancia divina, que, al menos desde cierta perspectiva, puede verse como el punto en que desemboca no solo el tratamiento de la sustancia y el acto de los libros VII-IX, sino incluso el recorrido total iniciado con la presentación de la idea de la sabiduría como una ciencia de las causas y los principios últimos de todas las cosas en el libro I, y continuado luego con la reelaboración de dicha idea de una ciencia suprema de todas las cosas, en términos de una ciencia del ser, que debe concebirse, a la vez, como ciencia de la sustancia, en general, y de la sustancia divina, en particular.

Esto vale, sin embargo, con una serie de restricciones, pues, desde el punto de vista de la redacción, no hay modo de forzar una continuidad carente de todo tipo de fisuras entre los libros mencionados. En particular, el libro XII constituiría en su origen, a juicio de la mayoría de los intérpretes, un tratado redactado de modo independiente y, en cierto modo, autocontenido, que fue integrado posteriormente en el conjunto[210]. Y, en lo que respecta a su fecha de composición, ya W. Jaeger sostuvo que debía considerarse un texto temprano, en

210. Cf. Frede (2000) pp. 1-3.

todo caso anterior, al menos en su parte fundamental, a los libros VII-IX[211]. Esta tesis ha sido retomada recientemente por algunos intérpretes, que sostienen que, por su concepción de la filosofía primera, el libro estaría cercano, en general, a la posición reflejada en el libro II[212], cuya autenticidad, como se vio, es discutida (véase arriba IV.1.2).

Como quiera que sea, y en lo que concierne al modo en que Aristóteles trata la existencia y la naturaleza de la sustancia divina, no hay razones de peso, sin embargo, para sostener que la concepción presentada en *Metafísica* XII 6-10 fuera, sin más, incompatible con los lineamientos generales de la doctrina de la sustancia y el acto elaborada en VII-IX. Por el contrario, hay aquí importantes coincidencias de fondo, cosa que resulta, además, completamente razonable, si se piensa que, aun en el caso de que los capítulos de XII dedicados a la sustancia divina hubieran sido compuestos antes que los libros VII-XII, nada impide que la concepción de la esencia divina elaborada en dichos capítulos haya podido influir posteriormente sobre el modo en que Aristóteles concibió la relación entre sustancia y acto también para el caso de las sustancias sensibles compuestas de forma y materia. Dicho de otro modo, sea por influencia de la concepción de VII-IX sobre la concepción de XII o bien a la inversa, es innegable que existe una clara vinculación sistemática entre ambos tratamientos de la conexión entre sustancia y acto. No hay que olvidar, por otra parte, que la concepción del acto y la potencia aparece ya claramente en *Fís.*, obra en la cual se presenta, además, una argumentación destinada a mostrar la necesidad de la existencia de un primer motor inmóvil como causa última del movimiento natural (cf. *Fís.* VIII 5-6; véase arriba IV.3.6).

El libro XII, cuyo título general lo presenta como un tratamiento de la sustancia, en general, consta de tres partes, a saber: una introducción (XII 1), un tratamiento sumario de los principios de la sustancias sensibles (XII 2-5), y finalmente un tratamiento de la sustancia suprasensible y, en particular, de la sustancia divina (XII 6-10). En XII 1 Aristóteles introduce la distinción de tres tipos de sustancias –la sustancia sensible corruptible, la sustancia sensible incorruptible y la sustancia no-sensible– (cf. XII 1, 1069a30-b7), que parece estar implícitamente aludida ya en el tratamiento de la división de las ciencias teóricas en VI 1. En el tratamiento de la sustancia sensible que sigue a continuación en XII 2-5, Aristóteles presenta primero brevemente su concepción hylemórfica de la sustancia

211. Cf. Jaeger (1923) pp. 230-236. Véase también Düring (1990) p. 90, 322-355.
212. Cf. Berti (1983) pp. 289-290; Donini (2002) p. 198.

sujeta a cambio (cf. XII 2-3), para luego abordar la importante cuestión de si los principios de todas las cosas sensibles son los mismos o diferentes, cuestión a la cual Aristóteles responde por medio de la introducción de lo que posteriormente se denominó una doctrina de la *analogía de los principios y las causas*: los principios y causas de las sustancias sensibles no son, para todas ellas, numéricamente los mismos, sino, más bien, *analógicamente* los mismos, ya que tanto la tríada «materia (sustrato)»-«forma»-«privación» y, con ello, las cuatro causas (cf. XII 4), como también la oposición «acto»-«potencia» (cf. XII 5) se aplican analógicamente a todas las sustancias sensibles. Sin embargo, ya en este contexto Aristóteles subraya que hay, además, *un* principio primero en acto (cf. XII 5, 1071a36: *tò prôton entelecheía(i)*), que es el mismo para todas las cosas.

Sobre esta base, Aristóteles desarrolla en *Metafísica* XII 6 un argumento destinado a mostrar que tiene que haber un primer motor inmóvil, eterno y sustancial, que existe de modo puramente actual, como causa última del movimiento de la naturaleza como un todo (cf. *Met*. XII 6, 1071b4-5). El argumento procede del siguiente modo: 1) la sustancia es lo ontológicamente primero, de lo cual depende todo lo demás para existir, de modo que si todas las sustancias fueran corruptibles, todo sería también corruptible (cf. 1071b5-6); sin embargo, 2) es imposible que el movimiento de la naturaleza haya comenzado o se detenga, ya que es eterno (cf. 1071b6-7);[213] y 3) lo mismo vale para el tiempo, el cual no puede haber comenzado antes ni cesar después, pues el «antes y después» solo es posible en el tiempo mismo (cf. 1071b7-9);[214] por tanto, 4) el movimiento y el tiempo, que es una determinación suya, deben ser continuos, en el sentido de proseguir ininterrumpidamente (cf. 1071b9-10), una condición que en el caso del movimiento, sin embargo, solo puede ser satisfecha por la traslación circular del cielo, que provee, por tanto, el único posible sustento para la continuidad extensiva del tiempo (cf. 1071b10-11); sin embargo, 5) tal movimiento eterno y continuo solo puede ser causado por un motor que esté él mismo permanentemente en acto (cf. 1071b12-20).

Como han enfatizado varios intérpretes[215], es importante advertir que el argumento no pasa directamente de la eternidad del movimiento a la existencia del

213. Para la demostración de la eternidad del movimiento natural aquí aludida, véase *Fís.* VIII 1-3.

214. Para un argumento complementario acerca de la imposibilidad de un comienzo o un final del tiempo, véase *Fís.* IV 13, 222a33-b2.

215. Véase Oehler (1955); Berti (2000) pp. 182-183.

primer motor inmóvil, sino que, como estación intermedia, prueba también que hay una *sustancia móvil incorruptible*, que es el sujeto del movimiento eterno circular, concretamente, los astros. Dicho paso intermedio se sigue de la conjunción de la afirmación de la eternidad del movimiento circular del cielo, contenida en 4), y la tesis de la prioridad ontológica de la sustancia, contenida en 1). Es cierto que la formulación de *Metafísica* XII 6 no resulta suficientemente explícita en este punto, pero esta interpretación es confirmada por el hecho de que en XII 7, al retomar el argumento, Aristóteles afirma que se ha probado la existencia de *algo* que está siempre en un movimiento incesante, de tipo circular, y menciona expresamente al primer cielo (cf. XII 7, 1072a21-23). Como quiera que sea, y volviendo al argumento de XII 6, no puede haber duda de que la conclusión final contenida en 5), la cual remite a un motor que está permanentemente en acto, alude ya no a los astros, sino al primer motor inmóvil, pues a continuación Aristóteles explica que una sustancia de tal tipo tendrá que ser no solo eterna, sino, además, privada de materia (cf. XII 6, 1071b20-22).

La naturaleza de dicha sustancia eterna e inmaterial, que oficia de primer motor inmóvil respecto de la totalidad cósmica, se estudia en los caps. 7 y 9 de *Metafísica* XII, fundamentalmente. El movimiento de los astros, que es eterno e incesante, es causa concurrente de los movimientos y procesos propios de la región sublunar del mundo (véase arriba IV.3.4). Dicho movimiento eterno debe tener, a su vez, una causa, que no podrá ser movida por ninguna otra cosa, pues, de lo contrario, habría que suponer que alberga en sí potencialidad y contingencia –como todo lo sujeto a movimiento (cf. XII 7, 1072b4-5)–, y entonces la serie de explicaciones se remontaría al infinito: tal causa última debe ser, pues, algo que mueve sin ser movido, y debe ser una sustancia eterna y existente de modo puramente actual (cf. 1072a19-26). ¿Pero cómo puede algo de ese tipo mover sin ser movido, supuesto que toda vez que algo mueve ejerciendo una acción sobre otra cosa recibe, a su vez, una acción de parte de esta última? Aristóteles responde: al modo en que lo hace el objeto del deseo amoroso (*hōs erṓmenon*), el cual mueve sin ser movido (cf. 1072b3-4), igual que el objeto del pensamiento (cf. 1072a26-30). Aunque hay quienes piensan lo contrario[216], parece correcta la tesis según la cual la explicación de Aristóteles pretendería sugerir que el primer motor inmóvil mueve a los astros del primer cielo al modo de una causa final, y no como una causa eficiente, y ello, tal como aclara Aristóteles previniendo una

216. Véase p. ej. Broadie (1993) ; Berti (1997d) y (2000).

posible objeción, de un modo tal que no implica que el mismo primer motor padezca movimiento alguno, como sí ocurre, en cambio, con los objetos deseados en el ámbito de lo sujeto a cambio, allí donde dichos objetos son finalmente alcanzados[217].

De tal principio, explica Aristóteles, depende el cielo y, en definitiva, la naturaleza entera (cf. XII 7, 1072b13-14)[218]. Y le pertenece de modo continuo aquel tipo de actividad más perfecta y también más placentera, de la cual los seres humanos solo participan de modo más bien episódico (cf. 1072b14-16; véase también *EN* X 7, 1177b24-1178a8). Más concretamente, se trata de la actividad del pensamiento (*nóēsis*) (cf. *Met.* XII 7, 1072b16-19). Y, en tal medida, a Dios le corresponde la vida, pues la actividad del intelecto es vida (cf. 1072b24-27); más aún: su vida es, por sí misma, eterna y la más perfecta (cf. 1072b27-30). En *Metafísica* XII 9 Aristóteles completa la descripción de la esencia del primer motor entendido como pensamiento puro. Para ello, se plantea la pregunta acerca del objeto de dicho pensamiento: ¿qué es lo que piensa el intelecto divino? Y responde diciendo que no puede pensar otra cosa que a sí mismo, pues no puede contemplar sino lo que es lo más divino y está sustraído a todo cambio (cf. XII 9, 1074b15-34). En tal sentido, en el caso de la actividad del intelecto divino se trata, como lo expresa Aristóteles con una fórmula que se ha inmortalizado, de un «pensamiento del pensamiento» (*nóēsis noḗseōs*) (cf. 1074b34-35).

Esta caracterización de la actividad del intelecto divino y su objeto plantea, por cierto, una serie de preguntas tales como la de si Aristóteles en *Metafísica* XII excluye no solo la providencia divina, sino también el conocimiento del mundo por parte de Dios, en lo que sería un neto contraste con la visión de un dios providente, que ya Platón presenta ampliamente en el *Timeo*[219]. Sobre esta y otras cuestiones conectadas los intérpretes de la concepción de la sustancia divina de *Met.* XII han debatido intensamente. Pero es muy poco lo que Aristóteles dice

217. Cf. 1072b1-3, con el comentario de Ross (1924) II, pp. 376-377 *ad loc*. Para la defensa de la interpretación tradicional del primer motor como causa final exclusivamente, véase Natali (1997) y, sobre todo, Ross Hernández (2007), quien reconsidera el estado actual de la discusión y evalúa los principales argumentos en favor de cada una de las posiciones.

218. La cuestión de si y hasta qué punto Aristóteles pone las bases para el desarrollo de una concepción teleológica del universo de carácter totalizador es difícil y ha sido objeto de amplia controversia. Para una evaluación de este punto, a la luz de los argumentos referidos al primer motor como causa final del movimiento natural, véase Johnson (2005) cap. 9.

219. Véase p. ej. Aubenque (1962) pp. 355-368; Owens (1979) pp. 219-222.

expresamente en el texto acerca de la relación que vincula a Dios con el mundo. En todo caso, en *Metafísica* XII 10 Aristóteles aborda, al menos, un aspecto del problema más general, al plantear la pregunta referida al modo en que el Bien está presente en el universo: ¿se reduce dicho Bien al orden del universo mismo o es acaso algo separado y existente por sí? (cf. *Met*. XII 10, 1075a11-13). La respuesta de Aristóteles sugiere que es necesario vincular en una sola explicación ambos miembros de la alternativa, y compara la relación que vincula a Dios, como sustancia inmaterial y separada, por un lado, y la totalidad ordenada del universo, por otro, con la relación que existe entre el general y el ejército que está a sus órdenes, pues la totalidad del ejército adquiere el orden que le es propio solo en virtud de la referencia común, sea directa o indirecta, de todas sus partes al general, que constituye así la causa de dicho orden (cf. 1075a13-15). Así también, todas las cosas de la naturaleza se ordenan, aunque de diferentes modos y a través de múltiples relaciones recíprocas, a un único fin de la totalidad cósmica, la cual, en su conjunto, constituye un ordenamiento comparable al de una casa familiar, que sirve al bien del conjunto (cf. 1075a16-25).

Un último punto dificultoso concierne al número de los motores inmóviles. Este aspecto se conecta con el intento de armonización de metafísica y astronomía que Aristóteles introduce en *Metafísica* XII 8, un capítulo que W. Jaeger consideró una inserción posterior, que Aristóteles habría compuesto tardíamente, a fin de reformular su concepción teológica en términos compatibles con el desarrollo de la ciencia astronómica[220]. En este capítulo Aristóteles sostiene la tesis de que el número de los motores inmóviles debe ser determinado por la astronomía, que sería la más afín a la filosofía entre las ciencias matemáticas, por cuanto tiene por objeto un cierto tipo de sustancia: la sustancia sensible eterna (cf. *Met*. XII 8, 1073b1-17). Más concretamente, Aristóteles determina el número de los motores con arreglo al número de las esferas que dan cuenta del movimientos de los astros, para lo cual, como se vio (véase arriba IV.3.4), adopta una versión modificada del sistema astronómico de Eudoxo de Cnido y Calipo de Atenas. Aristóteles parte, pues, de un total de 55 esferas (47, si se deja de lado las correspondientes al sol y la luna) (cf. 1073b17-1074a14), y sostiene que el número de los motores inmóviles debería ser el mismo, aunque admite que se trata solo de una conjetura

220. Cf. Jaeger (1923) pp. 366-392. Para la cuestión general del desarrollo de la teología de Aristóteles, véase von Arnim (1931); Guthrie (1933) y (1934).

razonable (*eúlogon*) (cf. 1074a14-31)[221]. Sobre la base de esta asociación entre la concepción astronómica de las esferas y la teoría de los motores inmóviles, Aristóteles reivindica el núcleo significativo de la vieja tradición de la teología astral, que ve en los astros entidades divinas, aunque la considera despojada de los agregados mitológicos, de carácter antropomórfico y zoomórfico, que se le habrían hecho posteriormente (cf. 1074a38-b14). Sea como fuere, la introducción de esta pluralidad de motores inmóviles en *Metafísica* XII 8 contrasta nítidamente con la conclusión del tratamiento de la sustancia divina en XII 10, donde, tras criticar a concepciones como la de Espeusipo, que no darían cuenta satisfactoriamente de la unidad que debe poseer el orden cósmico, Aristóteles constata que las cosas no quieren ser mal gobernadas, e introduce la famosa cita de Homero: «no es bueno el gobierno de muchos, uno solo sea el rey» (cf. XII 10, 1075b37-1076a4)[222].

6. Ética y política

6.1. *La acción racional y la racionalidad práctica*

Según se ha visto (cf. IV.3), Aristóteles apela a un mismo modelo explicativo, el modelo formal del silogismo práctico, para dar cuenta de la producción tanto del movimiento animal como de la acción específicamente humana. Por medio del recurso al silogismo práctico el movimiento animal y la acción humana son explicados básicamente como el producto de la concurrencia de dos factores diversos, que corresponden a estados disposicionales diferentes: por un lado, el factor desiderativo, que es responsable de la posición de fines a cuya consecución apuntan el movimiento o la acción resultantes; por otro lado, el factor cognitivo, cuya función de averiguación y constatación se conecta con la determinación de los medios que permiten la obtención del fin. Ambos factores quedan representados, respectivamente, en la premisa mayor y la premisa menor del silogismo práctico, cuya conclusión no es sino el movimiento o la acción resultante.

Ahora bien, la apelación a un mismo modelo explicativo no nivela las importantes diferencias existentes entre el movimiento animal y la acción racional, de

221. Para una discusión de conjunto de la concepción presentada en XII 8, véase ahora Lloyd (2000).

222. Para la cita de Homero, véase *Ilíada* II 204.

la que solo el hombre es capaz. Aristóteles intenta dar cuenta de tales diferencias estableciendo una clara distinción entre las formas de deseo y las formas de conocimiento intervinientes en uno y otro caso. En el caso de la acción humana, el factor desiderativo (*órexis*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también toda una gama de deseos vinculados con las diferentes posibles reacciones emocionales ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente racional (*boúlēsis*). Del mismo modo, en el caso de la acción humana, el factor cognitivo involucrado en su producción no queda restringido al ámbito de la mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, sino que comprende también diferentes tipos de procesos intelectivos. Más concretamente, se trata aquí de la intervención del que Aristóteles llama el «intelecto práctico» (*noûs praktikós*), que es aquel que delibera o calcula con vistas a la consecución de un fin (*ho héneká tou logizómenos*) (cf. *DA* III 10, 433a14)[223]. Las facultades intelectuales y deliberativas propias de los agentes racionales son justamente aquellas que permiten la averiguación de los medios más adecuados para hacer la posible obtención de los fines a los que apuntan sus diferentes deseos (cf. *EN* III 5, 1122a18-1113a2). El resultado final de dichos procesos deliberativos es la decisión deliberada (*proaíresis*), en la cual lo que previamente era objeto de deliberación aparece como cosa ya decidida o determinada (cf. 1113a2-5). La decisión deliberada es, por tanto, un deseo deliberativamente mediado de aquello que aparece como realizable para el agente, por haber sido determinados exitosamente los medios que conducen a su obtención (cf. 1113a8-10).

Puesto que en el caso de los agentes racionales se da la presencia de deseos de diferente tipo y origen, en particular, de deseos de origen racional que apuntan a fines de mediano y largo plazo, la averiguación de los medios conducentes a la obtención de dichos fines y la compatibilización de su persecución con la obtención de otros fines diferentes plantean exigencias completamente diferentes que en el caso de aquellos comportamientos y movimientos dirigidos a la satisfacción de deseos apetitivos inmediatos, que son los únicos que poseen los animales. A través de sus deseos racionales referidos a fines de mediano y largo plazo los agentes humanos están siempre ya lanzados más allá de toda situación particular de acción, en dirección de un horizonte futuro de posibilidades, a partir del cual deben intentar apropiarse significativamente de la situación presente

223. Véase también. 433a18: *diánoia praktikḗ*.

en cada caso. Esta peculiar apertura al horizonte del tiempo y, en particular, al horizonte del futuro resulta, a juicio de Aristóteles, esencial para la estructura de la racionalidad práctica como tal. Su función queda expresada de un modo peculiarmente nítido a través del fenómeno del conflicto motivacional o conflicto de deseos, que solo puede darse como tal en el caso de los agentes racionales, precisamente por poseer estos un tipo especial de conciencia del tiempo (cf. *DA* III 10, 433b6-7: *aísthēsis chrónou*), en la cual el acceso al horizonte futuro de sus propias posibilidades juega un papel decisivo. Aristóteles explica el punto por medio de un ejemplo sencillo. En el caso de los agentes racionales puede ocurrir que surjan deseos opuestos, concretamente allí, donde el principio racional (*ho lógos*) y los deseos apetitivos (*hai epithymíai*) se oponen (cf. 433b5-6). Así, ocurre un conflicto de deseos, por ejemplo, cuando, por un lado, el intelecto (*noûs*) ordena, bajo consideración de las consecuencias *futuras* (*dià tò méllon*), renunciar a determinadas sensaciones placenteras inmediatas, mientras que, por otro lado, los deseos apetitivos, que quedan como tales fijados al presente inmediato (*dià tò ḗdē*), reclaman la acción opuesta (cf. 433b7-8). En tal sentido, este tipo de conflicto de deseos pone de manifiesto la peculiar apertura al horizonte de futuro que posibilitan las capacidades intelectuales y racionales, en la medida en que dan origen a determinadas formas de deseo y las orientan intencionalmente. Sobre la base de tal mediación racional los agentes humanos están en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción presente en cada caso, de distanciarse de lo dado inmediatamente y de considerarlo así desde la perspectiva que abre la referencia a una representación de la propia vida como un todo[224]. Por medio del intelecto práctico y los deseos racionales se le abre a los agentes humanos la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Si los agentes humanos, en cambio, solo fueran capaces de deseos apetitivos, como ocurre con los animales, entonces el acceso a tales fines o bienes les estaría bloqueado. Y bajo tales condiciones, que implican la supresión de la perspectiva de futuro (*dià tò mḕ horân tò méllon*), todo lo que se les apareciera como ahora bueno o placentero, como explica Aristóteles,

224. Para este aspecto y su papel central en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, véase Vigo (1996) pp. 249-285.

se les aparecería como bueno o placentero sin más (cf. *DA* III 10, 433b8-10). La capacidad, aparentemente negativa, de renunciar a bienes o placeres inmediatos es, en realidad, expresión de la referencia positiva al propio horizonte de futuro, que caracteriza a los agentes racionales, en la medida en que en cada contexto particular de acción ponen de algún modo en juego su propio ser total.

El aspecto de referencia anticipativa al propio horizonte de futuro y a una cierta representación total de la propia vida, que resulta esencial para la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, no siempre ha sido reconocido en su genuino alcance por los intérpretes[225]. Pero su importancia sistemática se refleja de modo directo en la caracterización de capacidades o disposiciones tan importantes como la decisión deliberada (*proaíresis*) y la prudencia o sabiduría práctica (*phrónēsis*). Si se atiende a sus peculiares connotaciones, la noción aristotélica de *proaíresis* no parece coincidir exactamente con nociones tales como «intención», «decisión», «elección» o «elección preferencial», por medio de las cuales suele ser traducida. Tampoco la traducción «decisión deliberada», que ha sido adoptada aquí, escapa a esta dificultad. Uno de los aspectos que contribuyen a esto reside en el hecho de que, en muchos de sus empleos más importantes, la noción aristotélica de *proaíresis* enfatiza no tanto la referencia a fines particulares en conexión con acciones particulares, sino, más bien, la referencia a aquellos fines de mediano y largo plazo que delinean una cierta representación total de la vida buena para el agente racional del caso[226]. Dicho de otro modo, lo que está en juego en el empleo de dicha noción, al menos cuando es tomada en su sentido más enfático, no es tanto la referencia a decisiones o elecciones vinculadas con cursos particulares de acción, sino más bien la referencia a lo que se podría denominar una suerte de decisión u opción fundamental por un determinado modo de vida. Este aspecto conecta el empleo de la noción de *proaíresis* de modo directo con el motivo de la apertura al horizonte de futuro y de la referencia a la propia vida como una cierta totalidad de sentido, que, como se vio, juega un papel central en la noción aristotélica de la racionalidad práctica. Esta conexión explica algunas de las particularidades más características del empleo aristotélico de la noción de *proaíresis*. Así, por caso, Aristóteles admite que ciertos animales y los niños son capaces de movimientos o bien acciones voluntarias, pero rechaza que puedan

225. Véase, sin embargo, Irwin (1988) pp. 338-339; Sherman (1989) pp. 72-75; Reeve (1992) pp. 91-94; Vigo (1996) pp. 249-258.

226. Véase Anscombe (1965) pp. 143-144; Vigo (1996) pp. 274-275.

obrar sobre la base de *proaíresis* (cf. *EN* III 4, 1111b8-9; *EE* II 10, 1225b19-27), justamente en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación total de la propia vida. No todo lo que cuenta como voluntario es, pues, resultado de intervención de la *proaíresis*, mientras que, viceversa, todo lo que es resultado de intervención de la *proaíresis* cuenta, al menos, *prima facie* –es decir, de no mediar circunstancias excepcionales que afecten decisivamente la imputabilidad del acto, tales como, por ejemplo, ignorancia invencible respecto de las circunstancias particulares de la acción (véase *EN* III 2, 1110b18-1111a21)– como voluntario (cf. III 4, 1111b6-8; V 10, 1135b8-11).

Esto explica también que Aristóteles pueda tratar algunos casos de comportamiento *internamente* irracional –es decir, inconsistente con los patrones de racionalidad asumidos como propios por el agente mismo que produce dicho comportamiento– en términos de acciones voluntarias e intencionales, pero, a la vez, contrarias a la decisión deliberada del propio agente, en el plano de consideración correspondiente a la opción básica por una cierta representación ideal de la vida buena. Tal es el caso del incontinente (*akratḗs*). En sus acciones particulares el incontinente se decide frecuentemente por el placer inmediato y obra, por tanto, de modo comparable al intemperante o desenfrenado (*akólastos*), que representa propiamente la actitud propia del vicio en lo que concierne a la relación con el placer y el dolor sensibles. Sin embargo, al obrar de ese modo, el incontinente lo hace *en contra* de su propia decisión deliberada (*parà tḕn proaíresin*) (cf. *EN* VII 6, 1148a4-11; véase también VII 9, 1151a5-7). En efecto, esta coincide, más bien, con la que caracteriza tanto al moderado (*sóphrōn*), que encarna la disposición respecto de placer y dolor que caracteriza a la virtud, como también al continente (*enkratḗs*) (cf. VII 11, 1152a15-18; véase también VII 2, 1145b10-16). Por ello, a diferencia del intemperante, el incontinente siente arrepentimiento y se distancia de dichas acciones particulares que resultan incompatibles con su propia representación ideal de una vida buena (cf. VII 9, 1150b29-31), lo cual hace que, desde el punto de vista de la evaluación moral, el incontinente deba ser considerado como mejor (cf. VII 8, 1150a30-31) y más fácil de llevar a la virtud que el intemperante (cf. 1150a19-22). Como se echa de ver, en este tratamiento de la incontinencia como un fenómeno peculiar de irracionalidad interna se pone de manifiesto de un modo especialmente nítido la conexión estructural que vincula a la noción aristotélica de *proaíresis* con la capacidad propia de los agentes racionales de obrar sobre la base de una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido.

Algo análogo a lo dicho respecto de la decisión de la *proaíresis* vale también para el caso de la virtud intelectual práctica que Aristóteles denomina *phrónēsis*, expresión que suele traducirse como «prudencia», pero que en el español actual debe entenderse, más bien, en el sentido de «sabiduría práctica». A diferencia de la *proaíresis*, que es una facultad propia de todo agente que pueda ser considerado en sentido pleno como sujeto de imputabilidad moral, la *phrónesis* es una virtud intelectual, más concretamente, la virtud suprema del uso práctico del intelecto, y como tal no es poseída por todos los agentes que son capaces de obrar según su propia decisión deliberada, sino solo por aquellos que, por haber logrado alcanzar e interiorizar determinados patrones de excelencia en el empleo de sus facultades intelectuales prácticas, cuentan como «prudentes» (*phrónimoi*, singular: *phrónimos*) o «sabios», en el sentido práctico del término. Ahora bien, lo propio del hombre prudente no consiste en saber deliberar adecuadamente respecto de fines meramente particulares, como ocurre, por ejemplo, en el caso de las técnicas, sino, más bien, acerca de lo que constituye una vida buena en general (cf. *EN* VI 5, 1140a25-31). Lo que caracteriza a la *phrónēsis*, en tanto capacidad práctico-deliberativa que se apoya en una constitución virtuosa del carácter, reside justamente en el hecho de no quedar restringida a la perspectiva de corto plazo propia de los deseos apetitivos (cf. 1140b11-21). El prudente es, pues, capaz de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre (cf. VI 8, 1141b12-14).

6.2. *La felicidad*

Los agentes racionales se caracterizan, como se vio, por poseer deseos de diferentes tipos, entre los cuales se cuentan los deseos de origen y orientación racional, referidos a fines de mediano y largo plazo. Por otro lado, los agentes racionales están, en virtud de sus propias capacidades racionales y los deseos vinculados con ellas, lanzados siempre ya más allá de la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso y referidos así a una cierta representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Dicho de otro modo, los agentes racionales se caracterizan por obrar, de uno u otro modo, sobre la base de una cierta representación de la vida buena o lograda, por poco articulada y deficiente que dicha representación pueda ser en muchos casos. En tal sentido, Aristóteles explica que lo propio de todo el que es capaz

de vivir según su propia decisión deliberada (*proaíresis*) consiste en haber puesto siempre ya un cierto objetivo de la vida buena –sea el honor, la fama, la riqueza, la educación– con arreglo al cual ordenará sus actividades, ya que no ordenar la vida por referencia a un cierto fin es signo de gran insensatez (*aphrosýnē*) (cf. *EE* I 2, 1214b6-11). Dicho de otro modo: la asunción de un cierto objetivo que provee el contenido nuclear de la representación de una vida buena o lograda constituye una condición necesaria para el pleno despliegue de su racionalidad práctica constitutiva por parte del agente de praxis.

Esto es así, entre otras cosas, porque la referencia a la existencia de una pluralidad de fines en conexión con diferentes acciones o actividades no basta para garantizar la posibilidad de considerar la propia vida como una cierta totalidad de sentido. Por el contrario, la existencia de una pluralidad de fines diferentes en conexión con diferentes actividades puede más bien amenazar todo intento de hacer sentido de la actividad práctica como un todo, si no se cuenta con criterios que permitan integrar dichos fines, de modo más o menos armónico, en estructuras teleológicas más comprensivas, dentro de las cuales diversos fines y actividades particulares quedan referidos, en calidad de medios o de condiciones necesarias, a otros fines y actividades más importantes. En el comienzo mismo de *Ética a Nicómaco* Aristóteles desarrolla una argumentación que apunta a enfatizar dos aspectos fundamentales dentro del modelo de explicación y justificación teleológica de las acciones que caracteriza a su filosofía práctica, a saber: por una parte, la existencia de una pluralidad irreductible de fines específicos conectados con actividades específicas; por otra, la existencia de criterios que permiten articular los diferentes fines y actividades particulares en ordenamientos más comprensivos, a través de la vinculación con fines y actividades de orden superior a los cuales otros quedan subordinados. Con esta línea de argumentación Aristóteles no pretende introducir una tesis especulativa referida a la existencia de un ordenamiento de fines dado, por así decir, de antemano, sino, más bien, explicitar lo que está presupuesto en el modo habitual en que los agentes racionales intentan dar cuenta de sus acciones. En efecto, cuando se nos pregunta *para qué* hacemos tal o cual cosa, tratamos de identificar un fin u objetivo que justifique de modo satisfactorio la actividad correspondiente. Por ejemplo, si estamos cruzando la calle, podemos responder a la pregunta «para qué», diciendo cosas tales como «para ir al banco». Pero es obvio que también respecto de la actividad de ir al banco puede plantearse la misma pregunta que apunta a su objetivo específico, de modo que para explicar dicha actividad debemos identificar un nuevo fin,

pues de lo contrario no podríamos justificar razonablemente ni la actividad de ir al banco, ni tampoco la de cruzar la calle, explicada en una primera instancia por referencia a ella.

Esta simple observación basta para mostrar que la explicación y justificación de las acciones por referencia a fines plantea, de modo mediato o inmediato, la necesidad de dar cuenta de la posible articulación de los diferentes fines y actividades en contextos de explicación más comprensivos, en los que juega un papel decisivo la referencia a fines y actividades de nivel superior, a los cuales los primeros quedan subordinados. En tal sentido, Aristóteles explica que efectivamente toda actividad, tanto de tipo teórico como práctico, y toda decisión o elección particular apunta a un cierto fin, de modo que hay, por lo pronto, una multiplicidad de fines particulares en conexión con diferentes actividades (cf. *EN* I 1, 1094a1-2). Por ejemplo, las diferentes actividades técnicas poseen cada una de ellas sus propios fines específicos: el fin de la medicina es la salud, el del arte de la construcción naval es el navío, el de la economía es la riqueza, etc. (cf. 1094a6-9). Sin embargo, el propio ejemplo de las técnicas muestra ya cómo diferentes fines y actividades particulares pueden quedar organizados en totalidades más comprensivas, en la medida en que estén vinculados por determinadas relaciones de subordinación. El ejemplo de Aristóteles remite al modo en que, dentro del dominio de las actividades bélicas, las demás artes o técnicas auxiliares, tales como el arte de la herrería o bien el arte de la crianza y manutención de los caballos, quedan subordinados al arte propio del general, la estrategia, que desempeña la función directriz dentro de dicho dominio de actividades (cf. 1094a9-14). En general, puede decirse que los fines propios de las artes o técnicas directrices son preferibles a los de las subordinadas, pues estos son buscados con vistas a aquellos, y no viceversa (cf. 1094a14-16). Como lo muestra un argumento adicional desarrollado posteriormente, a la hora de fijar los criterios a los que debe ajustarse un posible ordenamiento jerárquico de los diferentes fines particulares vinculados con las diferentes actividades de la vida práctica, Aristóteles opera aquí con una distinción funcional entre tres tipos de fines, a saber: a) fines de tipo puramente instrumental que, desde el punto de vista práctico y no meramente técnico, son siempre buscados solo como medios para otra cosa (*vgr.* los instrumentos y, en general, los objetos de producción técnica, pues aunque proveen el fin al que apuntan las correspondientes actividades productivas, solo sirven como medios, desde el punto de vista de las actividades prácticas que se valen de ellos); b) fines que pueden ser queridos tanto por sí mismos como con

vistas a otra cosa (p. ej. la salud; véase *Met.* VII 7, 1032b2-14); y, por último, c) fines deseados *siempre* por sí mismos y *nunca* con vistas a otra cosa diferente (véase *EN* I 5, 1097a30-34), donde el tipo c) corresponde exclusivamente a aquel fin último de la vida práctica como un todo que habitualmente recibe el nombre de «felicidad» (*eudaimonía*) (cf. 1097a34-b6).

Que hay que asumir la existencia de algo así como un fin último de todas las actividades, que es como tal buscado siempre por sí mismo y nunca con vistas a algo diferente, se sigue, a juicio de Aristóteles, de las exigencias que trae consigo el intento de dar cuenta de las acciones por medio de la referencia a fines. En efecto, si es cierto, como se vio, que la pregunta «para qué» puede aplicarse reiterativamente en diferentes niveles de consideración, se sigue entonces que la correspondiente cadena de explicaciones no quedará completa hasta que se identifique en ella un fin u objetivo último respecto del cual la pregunta «para qué» ya no pueda ser aplicada de modo significativo, por tratarse precisamente de un fin u objetivo que se desea y se busca *por sí mismo*, y no como medio para alcanzar algo diferente. Como lo formula Aristóteles, si quisiéramos y buscáramos todo solo con vistas a algo diferente y no deseáramos entonces nada por sí mismo, ocurriría que todos nuestros deseos y búsquedas serían, en definitiva, vanos, pues la serie de los fines y, con ello, también la correspondiente serie de las explicaciones y justificaciones de nuestras acciones por referencia a dichos fines se remontarían al infinito, lo cual equivale a decir, en definitiva, que no tendríamos explicación suficiente para ninguno de nuestros deseos y acciones (cf. I 1, 1094a18-21). Con referencia a este argumento hay que destacar que, contra lo que han pretendido algunos prestigiosos intérpretes contemporáneos[227], Aristóteles no incurre en ningún momento en la grosera falacia consistente en pretender demostrar la existencia de un único fin para todas las actividades a partir de la existencia de un fin particular para cada una de las actividades particulares. El argumento de Aristóteles no procede de ese modo, sino que constituye, más bien, una suerte de prueba indirecta: vista la existencia de una multiplicidad de fines particulares en conexión con actividades particulares, y vista la posibilidad de articular muchos de dichos fines en estructuras más comprensivas en las que algunos de ellos quedan subordinados a otros en calidad de medios o condiciones para su obtención, Aristóteles señala cuál sería el precio de suponer que *todo* fin es querido siempre como medio *para otro fin diferente*. Puesto que bajo esa supo-

227. Véase Anscombe (1963) p. 34; Ackrill (1974) pp. 25-26.

sición la serie de fines y explicaciones remontaría al infinito y no habría en rigor explicación suficiente alguna para las acciones, resulta entonces necesario asumir la existencia de algún fin último, ubicado en la cúspide de la jerarquía de los fines, que ya no pueda ser querido, en ningún contexto, como medio para otro fin diferente. El precio de no orientar todas las actividades hacia un fin último querido por sí mismo es, como ya se vio, el de no poder desplegar adecuadamente la racionalidad práctica constitutiva del agente de praxis.

Ahora bien, sobre el nombre del fin último y buscado siempre por sí mismo, piensa Aristóteles, hay consenso general entre los hombres, pues todos coinciden en identificarlo con la felicidad (véase I 2, 1095a14-20). Sin embargo, a la hora de determinar el contenido material de dicho fin último, es decir, a la hora de decir en qué consiste la vida buena o feliz, surgen amplísimas discrepancias. No solo están en desacuerdo diferentes personas o grupos de personas, por ejemplo, quienes se atienen a bienes como el placer, las riquezas o el honor y quienes apuntan a bienes menos inmediatos, sino que incluso uno y el mismo individuo suele cambiar de opinión, pues si está enfermo, tiende a pensar que la felicidad reside en la salud, mientras que si ha caído en la pobreza, tiende a creer que la felicidad está en el dinero (cf. 1095a20-25). Sin embargo, Aristóteles no cree que cualquier representación del contenido de la vida feliz sea igualmente apropiada para satisfacer los requisitos de la caracterización formal de la felicidad como fin último de la vida. Por otro lado, y esto es igualmente importante, Aristóteles tampoco cree que cualquier representación del contenido material de la felicidad sea igualmente apropiada para dar cuenta del tipo de vida que corresponde a un agente de praxis, en tanto ser dotado de razón. En este sentido, puede decirse, apelando a una distinción introducida por T. Irwin, que Aristóteles no opera con una concepción meramente *conativa* de la felicidad, que define su contenido por referencia simplemente a los deseos del agente particular, cualesquiera sean estos, sino más bien con una concepción *normativa*, que apunta a lo que sería el bien *real* del agente, que le corresponde en virtud de la constitución de sus propias capacidades y que puede no coincidir con lo que el propio agente desea de hecho[228].

De acuerdo con esta concepción normativa de la felicidad, Aristóteles desarrolla en *Ética a Nicómaco* I 6 un famoso argumento que buscar determinar el contenido nuclear de la vida feliz por referencia a la función (*érgon*) propia del hombre (cf. 1097b24-1098a18). Que hay algo así como una función propia

228. Cf. Irwin (1988) pp. 362-363; véase también Kraut (1979).

del hombre como tal es un punto de partida del cual Aristóteles no provee una prueba directa. Más bien, se limita a hacer plausible tal suposición inicial señalando que sería curioso que hubiera diferentes funciones propias del hombre en sus variadas actividades prácticas o productivas (p. ej. como zapatero), y también diferentes funciones para cada una de sus partes orgánicas (p. ej. los ojos y las manos), y no hubiera, en cambio, una función propia del hombre como tal, que es el sujeto de todas esas diferentes actividades y la totalidad orgánica constituida por todos esos órganos corporales (cf. 1097b28-34). A continuación, partiendo de una distinción de tres niveles de actividades del alma, que en lo esencial corresponde a la concepción presentada en *De Anima* (véase arriba IV.1), Aristóteles argumenta que la función específica del hombre no puede buscarse ni en el nivel de la actividad vegetativa, que está presente también en las plantas y los animales, ni en el nivel de la actividad sensitiva, que es común al hombre y los animales: resta, por tanto, que la función propia del hombre debe buscarse en el nivel que corresponde a aquellas actividades que dan expresión a las facultades racionales que solo el hombre posee (cf. 1097b34-1098a4). La función propia del hombre debe consistir, por tanto, en una actividad (*enérgeia*) del alma en conformidad con la intervención de la facultad racional o, al menos, no sin dicha intervención (cf. 1098a7-8). Con todo, la identificación de un género específico de actividad que resulta exclusivo del hombre no basta todavía para alcanzar el objetivo final del argumento, que consiste en la determinación del contenido material de la felicidad, por la sencilla razón de que la noción de felicidad no es coextensiva con la de actividad propia y específicamente humana, sino que alude, más bien, al ejercicio *pleno* de dicha actividad, es decir, a la vida humana *plena* o *lograda*. Como ha enfatizado acertadamente A. Gómez Lobo, este aspecto no siempre ha sido considerado en toda su importancia por los intérpretes, pero resulta esencial a los fines del argumento, porque explica la necesidad de incluir una referencia a la virtud o excelencia (*arētḗ*), allí donde se trata de dar cuenta de la conexión existente entre la función específica del hombre y la felicidad, concebida como una vida plena o lograda para el hombre[229]. En tal sentido, Aristóteles explica que respecto de una actividad genéricamente idéntica la posesión de la virtud da cuenta de la diferencia cualitativa que hace que digamos que dicha actividad está *bien* ejecutada y que el que la realiza es un *buen* ejecutante. Así, por ejemplo, la diferencia entre un simple guitarrista y un buen o excelente guitarrista no con-

229. Cf. Gómez Lobo (1991) p. 24, 28-29; véase también Vigo (1996) pp. 378-379.

cierne al tipo de actividad realizada, sino, más bien, al modo en que se realiza una y la misma actividad: es la diferencia entre la simple ejecución y la ejecución lograda o excelente de la actividad propia de quien toca la guitarra (cf. 1098a8-12). Con esta observación Aristóteles apela implícitamente a un principio cuya primera formulación remonta a la concepción platónica de la conexión entre entre *érgon* y virtud, a saber: el principio según el cual es la virtud lo que hace *bueno* el *érgon* o la función específica de algo[230].

Si esto es así, el contenido nuclear de la representación de la vida feliz para el hombre debe buscarse no meramente en las actividades facilitadas por las facultades racionales, sino, más bien, en *el ejercicio pleno o virtuoso de dichas actividades*. Por ello, Aristóteles concluye que el bien propiamente humano (*tò anthrṓpinon agathón*) consiste en una actividad del alma racional según su virtud propia, y, de haber varias virtudes vinculadas con el ejercicio de las facultades racionales, entonces según la mejor y la más perfecta de ellas (cf. *EN* I 6, 1098a16-18). Y ello, agrega Aristóteles, a lo largo de toda una vida, es decir, de un modo regular y reiterado, y no como algo excepcional o esporádico, pues una golondrina no hace verano. La felicidad es, pues, un cierto modo de vida, y no un mero acontecimiento aislado o una experiencia puntual irrepetible (cf. 1098a18-20).

La referencia de Aristóteles a la posible existencia de más de una virtud vinculada con la actividad propia del alma racional se conecta, de modo directo, con la posición elaborada en su tratamiento de las virtudes intelectuales en *Ética a Nicómaco* VI y, sobre esa base, también con la discusión de la alternativa entre la vida activa y la vida contemplativa como posibles formas de la felicidad humana, desarrollada en los capítulos 6-9 del libro X. Al tratamiento aristotélico de las virtudes intelectuales se volverá más abajo. Baste, por el momento, con señalar que Aristóteles identifica dos virtudes principales del intelecto, a saber: la prudencia o sabiduría práctica (*phrónēsis*), que es la virtud suprema vinculada con el uso *práctico* del intelecto y constituye un presupuesto de todas las virtudes éticas, por un lado, y la sabiduría a secas (*sophía*), que es la virtud suprema vinculada con el uso puramente teórico del intelecto, por el otro. Se plantea, pues, la alternativa entre dos posibles concepciones de la vida buena o feliz, a saber: la de la vida activa, dedicada al ejercicio de las actividades correspondientes a la virtud práctico-intelectual de la prudencia y las virtudes éticas conectadas con ella, o

230. Cf. Platón, *República* I 352d-354a; Aristóteles, *EE* II 1, 1218b37-1219a1; 1219a19-29; *EN* II 6, 1105a15-24. Véase también Vigo (1996) p. 216, 373-374.

bien la de la vida contemplativa, dedicada a la contemplación puramente teórica en ejercicio de la sabiduría, como virtud suprema del uso teórico del intelecto. En los capítulos 6-9 del libro X, que cierra el tratamiento de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles aborda de modo expreso el punto y discute la alternativa así planteada. La posición de Aristóteles en dicho tratamiento es clara, si bien ambas formas de vida constituyen formas de la vida feliz para el hombre, es la vida dedicada a la actividad contemplativa según la *sophía* la que debe verse como la forma más plena o perfecta de vida feliz, mientras que la vida activa según la *phrónēsis* constituye la segunda mejor forma de vida para el hombre. A partir de los años '70 un importante grupo de intérpretes, procedentes en su mayoría de la tradición analítica anglosajona, han creído ver una insalvable inconsistencia entre la posición defendida por Aristóteles en los capítulos 6-9 del libro X con la concepción de conjunto elaborada en la parte restante de *Ética a Nicómaco*. En muchos casos, se intentó salvar esa supuesta inconsistencia apelando a argumentos de tipo cronológico y evolutivo: los mencionados capítulos del libro X reflejarían, como pensaba ya Jaeger, una etapa temprana y platonizante del pensamiento aristotélico, superada posteriormente. Incluso pueden leerse algunas exposiciones de conjunto de la ética aristotélica –por lo demás, excelentes en muchos aspectos– que proceden como si los mencionados capítulos simplemente no existieran, pues parten del principio de que una reconstrucción coherente debe dejarlos de lado[231]. En rigor, no hay genuinas razones para justificar este procedimiento, sino que todo indica que una interpretación compatibilista tiene las mejores perspectivas, tanto desde el punto de vista filológico como sistemático. Y, de hecho, se observa desde final de los años »80 una tendencia marcada a reaccionar contra el diagnóstico de inconsistencia, mostrando cómo la defensa de la vida contemplativa del libro X puede integrarse armónicamente en el conjunto de la concepción desarrollada en el resto de la obra[232].

En todo caso, lo importante es construir, a la luz de los argumentos ofrecidos por el propio Aristóteles, la defensa de la vida contemplativa presentada en el libro X del modo requerido para evitar incongruencias de fondo con el diseño ge-

231. Véase, por ejemplo, Irwin (1988) p. 608 n. 40 a p. 364; véase también Cooper (1975) pp. 155-177.

232. Cf., por ejemplo, Heinaman (1988); Stemmer (1992); Kenny (1992); Vigo (1996) pp. 398-414. Véase especialmente Kraut (1989), quien ofrece la más completa defensa de esta línea de interpretación, con discusión de todos los textos relevantes.

neral de la ética aristotélica y también posibles confusiones con representaciones orientadas a partir de lo que sería la figura idealizada del sabio vuelto definitivamente sobre sí mismo y ajeno completamente a la sociedad humana. Y, de hecho, los argumentos ofrecidos por Aristóteles para sustentar la tesis de la superioridad de la vida contemplativa no parecen dar lugar a tales asociaciones. Los argumentos son básicamente los siguientes. En primer lugar, 1) la vida contemplativa constituye una vida de actividad según la más alta de las facultades racionales del hombre: el *noûs* o intelecto, que, como ya afirmaba Platón[233], es lo mejor y lo más divino en nosotros los hombres (cf. *EN* X 7, 1177a13-18). Por otro lado, 2) la vida contemplativa es también el candidato que mejor satisface los requerimientos formales de la noción de felicidad, pues es a) la más autosuficiente (*vgr*. por tener menos requerimientos exteriores), b) la más perfecta (*vgr*. por poder ser buscada siempre por sí misma) y también c) la más placentera (cf. 1177a21-b26). Aunque una vida dedicada pura y exclusivamente a la actividad contemplativa excede las posibilidades fácticamente determinadas de la condición humana y sería, más bien, propia de los dioses (cf. 1177b26-31), no es menos cierto que Aristóteles ve en el ejercicio habitual y reiterado de la actividad puramente contemplativa y desinteresada el modo más alto de realizar las posibilidades esenciales del hombre como ser dotado de razón, lo cual, en cierto modo, le permite incluso asemejarse a la propia vida divina e inmortalizarse (cf. 1177a31-1178a8). Pero puesto que una vida de continua dedicación a la actividad puramente contemplativa está fuera de las posibilidades humanas, y puesto que una vida en la cual la dedicación habitual a la contemplación teórica solo es posible, a juicio de Aristóteles, en el contexto de una sociedad bien organizada, se advierte que la defensa aristotélica no corre serios riesgos de conducir a una representación solipsista de la vida del sabio. Más bien, debe decirse que con su defensa de la vida contemplativa Aristóteles tiene en vista el peligro exactamente opuesto, que es, por lo demás, mucho más frecuente, a saber: el peligro de que, sometido a la permanente solicitud de las circunstancias y urgencias de la vida práctica, el agente racional quede por completo absorbido en el mundo inmediato de la acción, y descuide así el cultivo de aquellas capacidades y actividades que le permiten desplegar del modo más pleno y más puro su racionalidad constitutiva[234]. Como quiera que sea, la propia actividad práctica, que bajo las condiciones fácticamente determinadas de

233. Cf. *República* X 611e; *Timeo* 51e; *Leyes* X 897b; véase también Aristóteles, *DA* III 4-5.
234. Véase Vigo (1996) pp. 421-429.

la existencia humana resulta como tal inevitable, provee también, como se dijo, la oportunidad de realizar el ideal de una vida feliz para el hombre, al menos, en el sentido de la segunda mejor forma posible de la vida buena y lograda para un agente racional de praxis. Esto ocurre allí donde la vida activa en el marco de la comunidad política se realiza como una vida de pleno ejercicio de la virtud práctico-intelectual de la prudencia y de las virtudes éticas conectadas con ella. La acción racional es, pues, ella misma un ámbito de realización de la vida plena y lograda, justamente en la medida en que pueda contar como genuinamente racional y contribuir así al despliegue de la racionalidad constitutiva del agente de praxis, bajo las condiciones fácticamente determinadas de la existencia (cf. *EN* X 8, 1178a9-22).

Por último, es necesario puntualizar brevemente algunas consecuencias importantes desde el punto de vista sistemático, vinculadas de modo directo con la caracterización material de la felicidad que Aristóteles elabora por medio del argumento del *érgon*. Como se vio, Aristóteles define la felicidad en términos de una actividad del alma racional según su virtud perfecta. Esto implica que el contenido nuclear de la felicidad reside, a juicio de Aristóteles, en un único tipo de bien, más concretamente, en determinadas actividades del alma, y no en una totalidad aditiva o inclusiva de los diferentes tipos posibles de bienes, como pretende una línea de interpretación muy difundida en el ámbito anglosajón, sobre todo, a partir de J. L. Ackrill[235]. Las demás cosas que merecen, de uno u otro modo, el nombre de bienes y, en particular, los bienes del cuerpo y los bienes exteriores no son, según esto, elementos constitutivos o partes de la felicidad (cf. p. ej. I 11, 1100b9-11). Tales cosas son llamadas bienes en la medida en que, en mayor o menor medida, forman parte de las condiciones necesarias para la buena realización de las correspondientes actividades del alma, que son los únicos genuinos constituyentes de la felicidad. Un segundo aspecto, directamente vinculado con el anterior, concierne a la relación entre felicidad, virtud y bienes exteriores. Aristóteles conecta la felicidad con la virtud, pero evita al mismo tiempo identificar a la felicidad con la mera posesión (*ktêsis*) de la virtud como tal, al caracterizarla más bien como la actividad o el ejercicio (*chrêsis*) de la virtud

235. Cf. Ackrill (1974). Véase también las observaciones de Stemmer (1992) p. 87, quien critica dicha línea de interpretación, y la amplia discusión de sus presupuestos en Kraut (1988) pp. 3-9, 267-311. Para una defensa reciente de la interpretación inclusivista de la felicidad, véase Everson (1998).

(cf. I 8, 1098b31-1099a7). Esto le permite dar cuenta de dos rasgos presentes ya, de algún modo, en el empleo de la noción de felicidad en el lenguaje habitual y el discurso pre-filosófico, a saber: por un lado, el hecho de que quien posee la virtud no parece poder ser feliz bajo cualquier tipo de circunstancia exterior (cf. I 11, 1100b17-1101a8); por otra parte, el hecho de que los bienes exteriores parecen estar conectados de algún modo con la felicidad (cf. I 9, 1099a31-b8). Si la felicidad no consiste en la mera posesión de la virtud, sino en su ejercicio pleno a lo largo de una vida, y si tal ejercicio pleno solo es posible cuando están dadas ciertas condiciones exteriores mínimas, se sigue que los bienes exteriores resultan, en alguna medida, relevantes para la vida feliz y que, por lo mismo, habrá situaciones peculiarmente adversas en las que el virtuoso y el sabio no podrán ser plenamente felices, aunque nunca serán realmente infelices, pues jamás obrarán en contra de la virtud (cf. I 11, 1100b33-1101a8)[236]. En lo que concierne a las complejas relaciones que vinculan la felicidad, la virtud y los bienes exteriores, la concepción aristotélica se sitúa así, a través de un delicado equilibrio, en una suerte de posición intermedia entre dos extremos opuestos, a saber: por un lado, las concepciones vulgares que identifican, sin más, la felicidad con el bienestar material; por el otro, las concepciones filosóficas en la línea del intelectualismo socrático –sobre todo, en su posterior recepción y desarrollo, tal como se verificó, en tiempos posteriores a Aristóteles mismo, en el seno de la escuela estoica– que identifican la felicidad con la mera posesión de la virtud y tienden así a suprimir toda conexión de la vida buena o feliz con los bienes exteriores y el bienestar material.

6.3. *La virtud*

La caracterización material de la felicidad que Aristóteles ofrece en *Ética a Nicómaco* I 6 establece, como se vio, la existencia de una vinculación directa entre felicidad y virtud, aunque no una simple identidad entre ambas: la felicidad no es simplemente la (posesión de la) virtud del alma racional, sino, más bien, la actividad plena según tal virtud, como cierto modo de vida. Sin embargo, el contenido material de la vida feliz, así definida, no podrá ser caracterizado

236. Para este punto, véase Vigo (1996) pp. 443-449.

de modo más específico sino a través de un tratamiento pormenorizado de las virtudes del alma racional como tales. Esto explica por qué Aristóteles concluye el tratamiento de la felicidad en el libro I de *Ética a Nicómaco* señalando de modo expreso que, siendo la felicidad una actividad del alma (racional) según su virtud perfecta, solo se podrá llegar a una concepción más adecuada respecto de la felicidad, una vez que se haya explicado suficientemente qué es la virtud (cf. I 13, 1102a5-7). Esta concepción en torno a la conexión entre felicidad y virtud se refleja, pues, de modo directo en la estructura de *Ética a Nicómaco* como un todo, pues el tratamiento de la felicidad con que se abre y se cierra la obra (libros I y X) es complementado por el largo tratamiento de la virtud que ocupa gran parte de los libros centrales (II-IX). La secuencia de tratamiento felicidad (libro I) – virtud (libros II-IX) – felicidad (libro X) debe verse, por tanto, como una secuencia natural, en la que se trata, en el fondo, de una misma y única temática.

La teoría aristotélica de la virtud parte de una distinción básica entre dos tipos de virtudes, a saber: las virtudes éticas o del carácter y las virtudes dianoéticas o intelectuales. Aunque solo las segundas son virtudes del intelecto como tal, ambos tipos de virtudes están conectados con las facultades propias del alma racional y son, por tanto, específicamente humanos. En el libro II de *Ética a Nicómaco* Aristóteles provee, en primer lugar, una caracterización *genérica* de la virtud ética, que prepara la posterior definición. Los elementos fundamentales de dicha caracterización son los siguientes. 1) La virtud ética no es algo dado por naturaleza, es decir, algo que los agentes racionales posean de nacimiento, ni tampoco algo contrario a su naturaleza de agentes racionales: se trata más bien de un cierto tipo de disposición habitual adquirida, para cuya adquisición los agentes racionales están naturalmente dispuestos, pero que solo consuman a través de determinados procesos de habituación (véase II 1, 1103a18-26). 2) Los procesos de habituación solo pueden darse allí donde las facultades o potencias subyacentes no admiten un único modo de actualización, como ocurre en el caso de las cosas naturales: la piedra solo puede moverse por sí sola hacia abajo y el fuego hacia arriba, y por mucho que se los impulse en la dirección contraria nunca se habituarán a moverse hacia el lugar opuesto al que se dirigen naturalmente (cf. 1103a19-23). Es en el ámbito de las facultades o potencias racionales donde pueden tener lugar procesos de habituación, por cuanto dichas potencias, a diferencia de las potencias naturales, no apuntan de antemano en una única dirección, sino que pueden ser orientadas hacia objetivos diferentes o, para decirlo en términos de Aristóteles, son potencias de los contrarios (cf. *Met.* IX 2; X

5, 1047b31-35)[237]. 3) Desde el punto de vista de su estatuto categorial, la virtud ética no es, pues, ni una simple afección pasiva (*páthos*) ni tampoco una mera facultad (*dýnamis*), sino, más bien, una disposición habitual o, si se prefiere usar la denominación más tradicional, simplemente un hábito (*héxis*) (cf. *EN* II 4, 1105b19-1106a14).

Ahora bien, la virtud ética no es el único tipo de disposición habitual, ya que hay muchos otros tipos de hábito, tanto operativos como prácticos y morales, incluido entre estos últimos el caso del vicio (*kakía*), que es lo opuesto de la virtud, desde el punto de vista evaluativo. Se impone, pues, proveer una caracterización más específica de la virtud ética, que indique de qué tipo de disposición habitual se trata. A ello apunta la famosa definición aristotélica, según la cual la virtud ética es una «disposición habitual de la decisión deliberada (*héxis proairetikḗ*), consistente en un término medio (*mesótēs*) relativo a nosotros, determinado según razón, es decir, tal como lo haría el hombre prudente; más concretamente: un término medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto» (II 6, 1106b36-1107a3). En esta importantísima definición hay que destacar algunos aspectos fundamentales.

1) La virtud ética es un hábito vinculado con la facultad de la decisión deliberada (*proaíresis*), que en su sentido más propio, como se vio, está directamente vinculada con la capacidad propia de los agentes racionales de obrar con arreglo a una cierta representación de la felicidad. Que la virtud ética se relaciona con la decisión deliberada quiere decir, en primera instancia, que, a través del proceso de habituación, el agente racional puede interiorizar determinados patrones de decisión racional, que luego pasan a regular de modo inmediato –es decir: sin intervención expresa de procesos deliberativos – el modo en que dicho agente se confronta con las diversas situaciones de acción, al menos, con aquellas que resultan familiares o desprovistas de factores relevantes decisivamente novedosos[238].

2) Como hábito de la decisión deliberada, la virtud ética opera en cada contexto de acción la determinación de un cierto término medio, que, como Aristóteles aclara, no constituye un término medio matemático, sino relativo al sujeto del caso (cf. *EN* II 5, 1106a24-b8). La introducción de la noción de término medio pone de manifiesto una doble relatividad que caracteriza estructuralmente a

237. Para este punto, véase también arriba IV.5.5, y la discusión en Vigo (1996) p. 60 n. 36, pp. 180-181, 197-202.

238. Cf. Vigo (1996) p. 287.

la virtud ética: por un lado, la virtud ética se relaciona con determinados tipos de situación de acción (en el caso de la valentía, por ejemplo, las situaciones de peligro) y, por otro, con las reacciones emocionales del sujeto frente a tales tipos de situaciones (en el caso de las situaciones de peligro, el miedo). A esta doble referencialidad apunta Aristóteles, cuando establece que el ámbito de referencia (*perì tí*) propio de la virtud ética son determinadas acciones y emociones (*perì práxeis kaì páthē*) (cf. II 4, 1104b13-14; véase también III 1, 1109b30). Ahora bien, tanto las marcas relevantes de las situaciones de acción (*vgr.* el peligro) como las correspondientes reacciones emocionales (*vgr.* el miedo) admiten diferencias de grado, pues pueden ser mayores o menores. Esto explica que el agente pueda caer respecto de ellas en actitudes que configuran errores ya por exceso (*vgr.* tener demasiado miedo ante algo no muy temible, como el cobarde), ya por defecto (*vgr.* temer demasiado poco frente a algo realmente temible, como el temerario). Es la virtud (*vgr.* aquí la valentía), que interioriza los patrones de decisión racional característicos de la prudencia, la que permite determinar aquí el término medio adecuado a las circunstancias y el agente del caso. Dicho término medio no es un simple promedio aritmético, es decir, ser valiente no consiste en ser un poco cobarde y un poco temerario. Más bien, el término medio virtuoso es determinado de acuerdo con lo que Aristóteles denomina la *recta razón* (*orthòs lógos*) (cf. V 1, 1138b19-20; véase también *EE* II 5, 1222a8-10), la cual constituye un principio puesto en juego por la virtud intelectual de la prudencia[239], y tal determinación tiene lugar en cada caso con vistas a la situación particular de acción y a las características del agente concreto. En tal sentido, explica Aristóteles que, desde el punto de vista evaluativo, el término medio es, en realidad, un extremo, pues es el bien y lo mejor en la situación de acción del caso (cf. *EN* II 6, 1107a6-8).

Por último, 3) la referencia a los patrones de racionalidad propios del hombre prudente da expresión a la peculiar conexión que establece la concepción aristotélica entre la(s) virtud(es) ética(s), por un lado, y la virtud intelectual de la prudencia, por el otro. Como Aristóteles afirma expresamente, ni a) hay genuinas virtudes éticas sin prudencia, ni b) hay prudencia sin virtudes éticas (véase *EN* VI 13, 1144a23-b32), ya que: a) si se hace abstracción de la prudencia, las virtudes éticas quedan reducidas a los meros talentos naturales en los que se basa su posterior desarrollo a través del proceso de habituación o bien a hábitos adquiridos de modo puramente pasivo, pero dichos talentos y hábitos, a los que

239. Cf. *EN* VI 13, 1144b21-28; véase también Wieland (1999) pp. 122-127.

Aristóteles denomina «virtudes naturales» (cf. 1144b3: *physikḕ aretḗ*), privados de una adecuada orientación intelectual, pueden resultar incluso perjudiciales para el propio sujeto (cf. 1144b1-16)[240]; b) no cualquier capacidad para hallar los medios adecuados para realizar un fin merece el nombre de prudencia, sino solo aquella que se dirige exclusivamente a los fines conectados con la virtud ética (cf. 1144a23-37). A través de su relación con la prudencia, la virtud ética, que es como tal una disposición habitual del carácter, involucra, sin embargo, un componente de origen intelectual, lo que muestra que la concepción aristotélica no puede interpretarse como si implicara una separación radical entre el ámbito del hábito moral, por un lado, y el de la racionalidad práctica, por el otro[241].

Aristóteles complementa la presentación de esta concepción general de la virtud ética con una breve, pero detallada y frecuentemente brillante fenomenología de las diferentes virtudes éticas particulares. A diferencia del análisis platónico en la *República*, que se orienta a partir de cuatro virtudes fundamentales –moderación o templanza (*sophrosýnē*), valentía (*andreía*), sabiduría (*sophía*), en el sentido amplio que abarca tanto el uso teórico como el práctico de la razón, y justicia (*dikaiosýnē*), las cuatro virtudes que la tradición cristiana conoció posteriormente como las «virtudes cardinales» (véase *República* IV 427d-445e)–, el catálogo aristotélico de las virtudes éticas se presenta, en principio, como más amplio, pero también como menos claramente organizado. Las virtudes que Aristóteles considera, conjuntamente con los vicios correlativos, son las siguientes: la valentía (*andreía*) (*EN* III 9-12), la moderación o templanza (*sōphrosýnē*) (III 13-15), la liberalidad (*eleuthería*) (IV 1-3), la magnificencia (*megaloprépeia*) (IV 4-6), la magnanimidad (*megalopsychía*) (IV 7-9), la ambición noble (IV 10), la mansedumbre (*praótēs*) (IV 11), la afabilidad (IV 12), la sinceridad o veracidad con referencia a la propia persona (*ho alētheutikós*) (IV 13), el buen humor o donaire (*eutrapelía*), la modestia o pudor en el uso de la palabra (*aidṓs*) (IV 15), la justicia (*dikaiosýnē*) y sus especies (V), la amistad (*philía*) (VIII y IX 1-4, 9-12), la benevolencia (*eúnoia*) (IX 5), la concordia (*homónoia*) (IX 6), la beneficencia (*hoi euergétai*), el recto amor a sí mismo (*tò phílauton*) (IX 8). Si bien no todas estas virtudes son consideradas con el mismo detalle, hay algunos análisis que, por su

240. Para el alcance de la noción aristotélica de «virtud(es) natural(es)», véase Viano (2004) y (2007).

241. Para este punto, véase Sorabji (1973-74); Irwin (1975); Vigo (1996) pp. 285-296; Sherman (1999).

notable grado de diferenciación y penetración, merecen, sin duda, el apelativo de magistrales, tales como, por ejemplo, los de la valentía, la moderación, la justicia y la amistad[242]. No es casual, por otra parte, que los análisis más detallados estén dedicados a aquellas virtudes que, desde el punto de vista sistemático, pueden considerarse básicas o fundamentales. Tres de ellas, la valentía y la moderación y la justicia, forman parte del catálogo de las virtudes cardinales, anticipado por Platón, sin olvidar que la restante, la amistad, constituye una virtud fundamental, junto con la propia justicia, a la hora de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la vida en comunidad.

En el tratamiento de cada una de las virtudes éticas particulares Aristóteles intenta caracterizar el comportamiento típico que distingue a quien la posee, contrastándolo a la vez con el comportamiento propio de los dos vicios correlativos, el correspondiente al exceso y el correspondiente al defecto. Una breve referencia al tratamiento de la valentía (*EN* III 9-12) puede servir aquí para ilustrar, al menos, en algunos de sus rasgos más característicos, el tipo de aproximación que Aristóteles practica en su discusión de las diferentes virtudes éticas. Como se ha dicho arriba, el ámbito de referencia de las virtudes éticas viene dado, en cada caso, por determinado tipo de situación de acción y por un determinado tipo de reacción afectiva o emocional estructuralmente conectado con tal tipo de situación. Se ha dicho también que, en el caso particular de la valentía, se trata, respectivamente, de las situaciones de peligro y de la reacción emocional del miedo, cuyo contrario es la audacia u osadía (*thárros*), considerada también como una reacción efectiva que trae consigo una tendencia a obrar de cierto modo. La valentía constituirá, pues, el término medio respecto del miedo y la osadía (cf. III 9, 1115a5-7; véase también II 7, 1107b1)[243]. De modo correspondiente, los extremos viciosos que se le oponen son, por un lado, el comportamiento propio del cobarde (*deilós*), que constituye el exceso respecto del miedo, y, por otro, el comportamiento propio del osado (*thrasýs*), que debe ser caracterizado no tanto como una ausencia de miedo, sino, más bien, como un exceso de osadía (cf. 1107b1-4). Ahora bien, prácticamente todos los males pueden ser percibidos,

242. Para una buena discusión detallada de las diferentes virtudes éticas consideradas por Aristóteles, véase ahora Curzer (2012). El tratamiento aristotélico de los vicios no ha recibido la misma atención. Para una buena presentación de conjunto, véase Fermani (2012) pp. 135-151.

243. Para un tratamiento más amplio de ambos tipos de reacción emocional frente al peligro, véase *Ret.* II 5, 1382a20-1383a12 y 1383a13-b10, respectivamente.

bajo determinadas circunstancias, como peligros o amenazas, y pueden ser, por lo mismo, temidos, ya que el miedo no es, en definitiva, sino la expectativa de un mal venidero. Así ocurre, por ejemplo, con la mala reputación, la pobreza, la enfermedad o la falta de amigos (cf. III 9, 1115a7-11). Sin embargo, en el sentido más propio del término, no se habla de valentía con referencia a todos los males posibles, sino tan solo respecto del más terrible de ellos, que es la muerte, y ni siquiera con referencia a cualquier tipo de situación en la cual se corre peligro de muerte, como pueden ser los naufragios o ciertas enfermedades, sino, más específicamente, con referencia al peligro de muerte tal como este se presenta y debe ser afrontado en el contexto bélico (cf. 1115a24-32). Respecto de otros males, como algunos de los antes mencionados, solo se puede hablar de valentía, en cambio, en un sentido derivado y metafórico (*katà metaphorán*), que se funda en la existencia de cierta semejanza (*tì hómoion*) con el caso focal al que apunta el uso propio del término (cf. 1115a14-15).

Pues bien, junto a 1) la forma básica de la valentía, Aristóteles considera de modo expreso la existencia de cinco formas derivativas, que guardan una similitud cada vez más lejana con la genuina valentía, a saber: 2) la valentía en el sentido de lo que hoy llamaríamos el coraje cívico o político (*hē politikḕ andreía*), que es la más parecida a la valentía en sentido propio, y se refiere a los peligros que debe afrontar un ciudadano para obtener los honores y evitar las sanciones que la ley fija en cada caso (cf. III 11, 1116a16-b3); 3) la valentía basada en la experiencia, tal como la ponen de manifiesto, por ejemplo, los soldados profesionales, que, a diferencia de los novatos y los voluntarios, reaccionan del modo adecuado frente a los frecuentes casos de falsa alarma y en otras situaciones comparables (cf. 1116b3-22); 4) la valentía que procede de la ira o la impetuosidad, que es la forma más elemental de la valentía, en el sentido de que se asemeja al tipo de reacción instintiva de furia que suelen producir las bestias frente al dolor (cf. 1116b22-1117a9); 5) la valentía que procede de un temperamento confiado, la cual es muy endeble, por no estar basada en los motivos correctos, y, por lo mismo, desaparece enseguida, cuando las cosas no salen como se espera (cf. 1117a9-22); y, por último, la valentía que procede de la ignorancia, que resulta todavía más endeble que la anterior, pues ni siquiera está respaldada en la confianza en sí mismo (1117a22-27).

Tomadas las cosas en sentido estricto, lo característico del valiente será, pues, la capacidad de afrontar sin miedo (*adeḗs*) una muerte noble (*perì tòn kalòn thánaton*), con todo lo que ello apareja, y tal como ocurre, sobre todo, en el contexto

bélico (cf. III 9, 1115a32-35). A diferencia de otras situaciones desgraciadas que involucran riesgo de muerte, tales como naufragios, enfermedades, etc., la situación propia del contexto bélico adquiere, a juicio de Aristóteles, una especial relevancia moral, porque pone en juego bienes morales superiores, como son la seguridad o bien la honra de la patria y también la propia honra personal (cf. 1115a35-b6). En el marco de la confrontación bélica, tales bienes muy frecuentemente no pueden preservarse más que al precio de asumir el riesgo de la pérdida de la propia vida. Bajo tales condiciones, el virtuoso pondrá de manifiesto su calidad de valiente aceptando incluso la propia muerte, cuando lo contrario significara huir cobardemente, traicionar y eventualmente dañar a sus amigos y compatriotas, y perder así, de modo vergonzoso, también la propia honra (cf. III 11, 1116b19-23; véase también IX 8, 1169a18-25).

Ahora bien, sería un error ver en este decidido énfasis en la peculiar relevancia moral de la situación de riesgo propia del contexto bélico meramente el resultado del influjo de una moral heroica que, al menos, en forma residual, todavía pervivía y mantenía alguna vigencia en el contexto cultural de la época. Sin negar la presencia activa de motivos heredados de la moral heroica tradicional, lo decisivo es reconocer aquí el hecho de que la defensa aristotélica de la valentía se apoya en premisas básicas muy diferentes. Ante todo, hay que enfatizar que el hombre valiente, tal como lo caracteriza Aristóteles, no necesita ser un héroe que ve en la muerte en combate la posibilidad más alta de realización de su esencia. Por el contrario, Aristóteles enfatiza que el acto de valentía que asume el riesgo de la muerte no resulta, por sí mismo, grato, al menos, hasta que alcanza su término (cf. III 12, 1117b15-16). A ello se agrega que la muerte es lo más temible de todo, porque marca el límite más allá del cual no parece haber ya nada bueno ni malo para el agente de praxis, sino tan solo una completa inactividad (cf. III 9, 1115a26-27). El riesgo de precipitarse irreversiblemente en tal estado constituye un precio tanto más alto cuanto más virtuoso y feliz se es, ya que un hombre así es quien más merecería seguir viviendo y no quedar privado de los bienes propios de la actividad del alma (cf. III 12, 1117b9-13). Con todo, allí donde la salvación de la propia vida biológica solo se puede lograr al precio de poner en peligro bienes mayores y resignar también la propia honra, lo que implica, a su vez, la necesidad de asumir la carga de continuar viviendo en condiciones moralmente inaceptables y, por lo mismo, en completa infelicidad, el hombre virtuoso preferirá siempre, a juicio de Aristóteles, morir dignamente a seguir viviendo de ese modo. Y al hacer esto no obrará solo en favor de los demás. Por el contra-

rio, al dar su vida por objetivo más alto estará escogiendo, al mismo tiempo, lo que, bajo tales circunstancias, resulta también lo mejor para él mismo (cf. IX 8, 1169a25-35). Lo que justifica la defensa de la valentía que Aristóteles lleva a cabo no es, por tanto, una simple adhesión a determinados motivos de la moral tradicional, sino, más bien, una consideración específica relativa a la naturaleza de los bienes y los males involucrados en aquellas peculiares situaciones de acción que reclaman justamente el tipo de comportamiento que caracteriza a quien posee dicha virtud. Por lo mismo, en las condiciones que Aristóteles tiene en vista, la decisión del valiente en favor del sacrificio de la propia vida debe verse ni más ni menos que como la expresión de lo que en tales circunstancias exige la *recta ratio* (cf. III 10, 1115b17-20). Por esta razón, Aristóteles puede caracterizar la valentía como una *virtud* ética. Esto equivale a decir que la valentía constituye, como tal, un tipo de comportamiento que debe verse como intrínsecamente racional, ya que toda virtud moral consiste, como se vio, en un término medio que está en correspondencia con los patrones de evaluación propios de la virtud intelectual de la prudencia.

6.4. *La prudencia y la verdad práctica*

Junto a las virtudes éticas o del carácter Aristóteles reconoce también, como se dijo, la existencia de disposiciones habituales virtuosas que permiten el buen empleo de las facultades racionales o intelectivas: las virtudes dianoéticas o intelectuales, a las que Aristóteles dedica un tratamiento específico en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. El punto de partida básico de dicho tratamiento viene dado por la constatación de que el rasgo común a todas las virtudes del intelecto reside en su referencia estructural a la verdad: la verdad (*alḗtheia*) es la función u obra (*érgon*) propia de todas las facultades intelectuales (cf. VI 2, 1139a29; 1139b12). En tal sentido, Aristóteles caracteriza a las cinco virtudes intelectuales fundamentales –a saber: arte o técnica (*tḗchnē*), prudencia o sabiduría práctica (*phrónēsis*), ciencia (*epistḗmē*), intelecto no-discursivo (*noûs*) y sabiduría (teórica) (*sophía*)– como disposiciones por medio de las cuales el alma *está en* o bien *da con* la verdad (*alētheúei*) (cf. VI 3, 1139b15-17; véase también VI 2, 1139b12-13). Sin embargo, no todos los usos del intelecto son del mismo tipo. Hay una diferencia básica entre el uso teórico-especulativo del intelecto, tal como tiene lugar, por ejemplo, en la actividad científica pura, por un lado, y

el uso práctico del intelecto, cuando este opera guiando las acciones de carácter práctico-moral o bien técnico-productivo, por el otro. De hecho, entre las cinco virtudes intelectuales mencionadas, dos de ellas, técnica y prudencia, se vinculan directamente con el uso práctico del intelecto, mientras que otras dos, ciencia y sabiduría, conciernen a su uso teórico-especulativo. El caso del intelecto (*noûs*) es, en cambio, menos claro, pues Aristóteles no le dedica un tratamiento independiente, y hay algunas razones para pensar que pretende conectarlo, con las especificaciones del caso, tanto con la actividad puramente teórica como con la actividad práctica[244].

Como quiera que sea, la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de las facultades intelectivas y, en conexión con ella, la distinción entre virtudes vinculadas con uno u otro tipo de empleo del intelecto trae consigo también la necesidad de establecer una diferenciación en el concepto de verdad, pues solo sobre esa base puede decir Aristóteles que la función u obra de *todas* las facultades intelectivas reside en la verdad, y que *todas* las virtudes intelectuales son disposiciones por medio de las cuales el alma están en o da con la verdad. En efecto, junto a la noción habitual de verdad teórica –caracterizada básicamente en términos de la adecuación o correspondencia del pensamiento (juicio, enunciado predicativo) con su objeto[245]–, Aristóteles introduce aquí la noción de verdad práctica (cf. *EN* VI 2, 1139b26-27: *alḗtheia praktikḗ*). Según esto, virtudes del uso teórico del intelecto como ciencia y sabiduría quedan estructuralmente referidas a la verdad teórica, mientras que virtudes del uso práctico del intelecto como técnica y, especialmente, prudencia se vinculan, en cambio, con la verdad práctica, y no con la verdad en su sentido teórico más habitual.

La importancia de la noción de verdad práctica en el contexto del pensamiento aristotélico ha sido reconocida con frecuencia, y dio origen a toda una tradición de pensamiento ético-político en el ámbito de la posterior filosofía práctica del Medioevo. Sin embargo, los intérpretes han tenido generalmente grandes dificultades a la hora de hacer justicia a la especificidad de esta nueva noción de verdad y han tendido a asimilar o reducir la verdad práctica, de uno u otro modo, a la noción habitual de verdad teórica, al concebir a la verdad práctica como una verdad referida a determinados enunciados predicativos, a saber: aquellos que o

244. Véase Vigo (2002) p. 91 nota 19.

245. Cf. *Met.* IV 7, 1011b25-27; VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5. Véase la discusión en Vigo (1997).

bien versan sobre materias prácticas o bien están insertos en contextos práctico-deliberativos y comunican constataciones relevantes dentro de dichos contextos (*vgr.* constataciones sobre los medios conducentes a la obtención de los fines deseados). En reacción frente a esta tendencia a reabsorber la verdad práctica en la noción habitual de verdad teórica, algunos intérpretes modernos han enfatizado la especificidad irreductible de la verdad práctica, señalando que esta no debe verse como una verdad de determinados enunciados referidos a las acciones sino como una verdad *de las acciones mismas*[246]. Esta sugerencia es correcta, como puede verse a partir de la caracterización aristotélica de dicha noción de verdad. Aristóteles explica que solo hay verdad práctica cuando se dan tres condiciones básicas, a saber: 1) el deseo (*órexis*) que motiva la acción debe ser moralmente recto (*orthḗ*), 2) la determinación racional (*lógos*) de los medios que conducen al fin intencionado por el deseo debe ser verdadera, y 3) debe haber una cierta identidad (*tà autá*) entre lo que afirma tal determinación racional y lo que persigue el deseo (cf. *EN* VI 2, 1139a22-26). El error habitual, que lleva a no reconocer la especificidad de la noción de verdad práctica así caracterizada, consiste en creer que la condición 2) por sí sola provee dicha caracterización, con lo cual la verdad práctica sería meramente la verdad de los enunciados descriptivos en los que se establece los medios para la obtención del fin deseado en cada caso. Pero es obvio que en el caso de la condición 2) se trata de la noción habitual de verdad teórica, pues dicha condición está referida a enunciados descriptivos. La caracterización de la verdad práctica no viene dada por la condición 2), tomada por sí sola, sino por el conjunto de las tres condiciones mencionadas. El punto puede aclararse por referencia a la estructura del silogismo práctico (véase arriba IV.3). Así leída, la condición 1) remite a la premisa mayor del silogismo práctico y la condición 2) a la menor, mientras que la condición 3) a la necesidad de vincular ambas en una cierta unidad significativa para poder extraer la conclusión contenida en ellas. En el caso del silogismo práctico, tal vinculación identificatoria de ambas premisas es obra de la intervención de la decisión deliberada (*proaíresis*), y la conclusión así resultante no es otra que la acción que está en correspondencia con el deseo referido al fin, contenido en la permisa mayor. Tal es la razón por la cual Aristóteles caracteriza a la verdad práctica como una verdad que está en correspondencia con el deseo recto (cf. 1139b29-31)[247].

246. Véase Anscombe (1965) pp. 157-158; Inciarte (1986) p. 201.
247. Para una defensa de esta interpretación véase, Vigo (1998a).

Así, por ejemplo, si se desea beber (premisa mayor), y se identifica como bebida (p. ej. agua) el líquido contenido en un vaso que está al alcance de la mano (premisa menor), la acción de beber resultante (conclusión) está en correspondencia con el deseo que la motivó, porque los medios escogidos para alcanzar el fin deseado fueron adecuados, dicho de otro modo: porque la constatación «esto es bebida (agua)», que provee el contenido de la premisa menor del silogismo práctico, es verdadera (condición 2) de la caracterización de la verdad práctica). Ahora bien, para que la acción resultante configure un caso de verdad práctica no basta con que resulte conforme al deseo del caso, por haber sido elegidos adecuadamente los medios para obtener el fin, sino que se requiere, además, que dicho deseo sea como tal *recto* o *aceptable*, desde el punto de vista de la evaluación moral. Un deseo como el de beber para saciar la sed, salvo casos de contextos de acción muy excepcionales, podrá satisfacer sin mayores problemas un test de aceptabilidad moral, que atienda a su posible inserción armónica en un proyecto global de la propia vida, orientado a partir de una adecuada representación de conjunto de lo que ha de ser una vida buena (feliz) para el hombre. En cambio, el deseo de asaltar un banco, aunque pueda ser realizado exitosamente, no dará lugar a acciones que puedan contar como casos de verdad práctica, pues dicho deseo no puede ser considerado recto, desde el punto de vista de la evaluación moral, de modo que no satisface la condición 1) en la caracterización de la verdad práctica. Por otro lado, aun siendo recto el deseo que la motiva, una acción puede fracasar por simples razones cognitivas, concretamente allí donde hay error en la determinación de los medios que conducirían a lograr el fin deseado. Si, por ejemplo, en el caso del deseo de beber, la identificación del líquido contenido en el vaso como «bebida» o «agua» resulta ser errónea, por tratarse en verdad de solvente, la acción resultante de dicha identificación errónea no permitirá alcanzar el fin buscado (*vgr.* saciar la sed) e incluso podrá producir otros resultados diferentes, no deseados como tales (p. ej. producirse daños al ingerir un líquido venenoso como el solvente). Tampoco aquí, por tanto, la acción resultante podrá contar como un caso de realización de la verdad práctica.

Sobre esta base es posible explicar la conexión estructural que vincula a las virtudes intelectuales prácticas como prudencia y técnica con la verdad práctica. Dicha conexión viene dada por el hecho de que, cada una en su ámbito propio de referencia, tanto la técnica como la prudencia son disposiciones habituales que permiten a quien las posee determinar, en cada contexto de decisión y acción, los caminos y medios más adecuados para alcanzar los fines deseados, ya sean

los fines de una determinada actividad productiva particular, o bien los fines más abarcadores que forman parte del diseño general de una vida buena para el hombre. Pero, dada la subordinación de los fines propios de la actividades técnico-productivas a los fines propios de las actividades práctico-morales (véase arriba IV.6.2), es claro que no es la técnica sino más bien la prudencia aquella virtud que más estrechamente vinculada se encuentra con la verdad práctica como tal. La razón de ello es evidente: los criterios para el tipo de evaluación requerida por la condición de rectitud del deseo (condición 1) en la caracterización de la verdad práctica) proceden, como tales, del ámbito de la reflexión estrictamente moral acerca de lo que en general es bueno para la vida humana, y no de meras consideraciones técnicas acerca de lo que es bueno para alcanzar tal o cual objetivo particular vinculado con una determinada actividad productiva[248].

La conexión esencial que vincula a la prudencia con la verdad práctica, caracterizada por medio de las tres condiciones mencionadas, concierne varios aspectos. En primer lugar, hay que recordar que la prudencia, como capacidad para hallar los medios adecuados en cada contexto particular de acción, no queda referida sin más a cualquier tipo de fin, sino tan solo a los fines vinculados con la virtud ética, pues, como se vio, no hay prudencia sin virtud ética (ni virtud ética sin prudencia). Esto quiere decir que solo hay intervención de la prudencia en la averiguación de los medios, allí donde el cumplimiento del requerimiento de rectitud del deseo, que resulta esencial para la posibilidad de la verdad práctica, está garantizado. Más aún: como se dijo, la condición que exige la rectitud del deseo apunta a la posible integración armónica de los fines particulares de acción en el contexto más amplio de un proyecto global de la propia vida, orientado a partir de una representación adecuada de la vida buena o feliz. Por tanto, dicho requerimiento apunta, desde el comienzo, al mismo plano de la consideración de la propia vida como una cierta totalidad de sentido en el que se sitúa también la prudencia, pues esta no es sino la capacidad de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre, es decir, para la vida buena en general, y no sobre aquello que apunta meramente a la consecución de determinados fines particulares (cf. *EN* VI 5, 1140a25-31; VI 8, 1141b11-21). La perspectiva global sobre la propia vida, que caracteriza esencialmente a la prudencia, va involucrada también, por tanto, en el requerimiento de rectitud del

248. Para la subordinación de la técnica a la prudencia desde el punto de vista de la verdad práctica, véase Vigo (2002) pp. 98-104.

deseo, que forma parte de la caracterización de la verdad práctica, en la medida en que ambos apuntan a la función posibilitante que desempeña la representación ideal de la vida buena o feliz, con vistas al adecuado despliegue de la racionalidad práctica[249]. En segundo lugar, también desde el punto de vista del requerimiento de verdad de la determinación racional se advierte la conexión estructural que vincula verdad práctica y prudencia. En efecto, la correcta determinación de los medios conducentes al fin deseado es condición necesaria para la ocurrencia de la verdad práctica. Y la prudencia es justamente la capacidad que permite deliberar adecuadamente sobre los medios adecuados para los fines de la vida buena y, con ellos, también de realizar dichos fines a través de la elección de los medios adecuados en cada contexto particular de acción, pues, como aclara Aristóteles, el hombre prudente no es solo capaz de deliberar bien, sino también de *realizar* adecuadamente lo que la buena deliberación indica en cada caso[250]. Por lo tanto, como disposición habitual de la facultad intelectiva práctica, la prudencia pone a su poseedor en condiciones de producir en cada contexto particular de acción siempre aquellas acciones que, por responder a deseos rectos y ser resultado de una adecuada elección de los fines, configuran casos de realización de la verdad práctica y contribuyen, como tales, al logro de una vida buena para el agente. El hombre prudente logra traducir en sus acciones particulares una adecuada representación de la vida buena, sea esta la correspondiente a la vida según la propia prudencia y las virtudes éticas, o bien la correspondiente al ideal de la vida contemplativa según la sabiduría, cuya realización presupone también la posesión de la prudencia. De ese modo, el hombre prudente logra realizar en concreto dicho ideal de vida, con lo cual su obrar queda inscripto, desde el comienzo, en el ámbito propio de la verdad práctica, y ello precisamente en cuanto cuenta con la guía de la prudencia.

6.5. *De la ética a la política*

El texto de *Ética a Nicómaco*, tal como se lo conoce hoy, sorprende al lector con un final inesperado, pues sus últimas palabras rezan: «Comencemos, pues,

249. Para este aspecto en el requerimiento de rectitud del deseo, véase Vigo (1998a) pp. 286-288, 305-306. Veáse también Chateau (1997) pp. 237-244.

250. Cf. *EN* VII 11, 1152a6-9; véase también VI 13, 1143b18-1144a9 y la discusión en Vigo (1996) pp. 292-293.

con la exposición» (X 10, 1181b24). Mucho se ha discutido la cuestión de si estas palabras remontan a Aristóteles mismo o han sido introducidas posteriormente por algún editor antiguo. Lo que no puede discutirse es que ellas pretenden establecer un nexo entre el tratamiento de *Ética a Nicómaco* y el de *Política*, pues, de hecho, no es otra la función de todo el capítulo 10 de *Ética a Nicómaco* X, que es el último de la obra.

Más allá de la debatida cuestión de tipo histórico-filológico, referida a la fecha de composición de ambas obras y a la posibilidad de verlas como parte de un todo mayor desde el punto de vista literario, es indudable que, desde el punto de vista sistemático, hay en el pensamiento de Aristóteles una conexión estrecha entre las disciplinas que las dos obras abordan, a saber: la ética como teoría de la vida buena o feliz para el agente individual de praxis, por un lado, y la política como teoría de la mejor forma posible de organización de la vida comunitaria, por el otro. Un primer aspecto de tal conexión concierne a la concepción aristotélica de la felicidad. Como se vio, Aristóteles concibe a la felicidad, es decir, la vida buena o, lo que es lo mismo, plena o lograda para el hombre como una vida de pleno despliegue de las virtudes del alma racional, sea en la contemplación teórica (*vgr.* la vida según la sabiduría y el intelecto teórico, también llamada en la tradición la *vida contemplativa*), sea en el ejercicio de las virtudes éticas (*vgr.* la vida según la prudencia o sabiduría práctica, conocida tradicionalmente como la *vida activa*). Ahora bien, a la vida buena para el hombre, en cualquiera de estas dos formas, no es posible llegar, a juicio de Aristóteles, fuera del contexto de la comunidad política. Por una parte, no es posible llegar a adquirir adecuadamente los correspondientes hábitos virtuosos, sea del intelecto o bien del carácter, si se está excluido desde el comienzo del proceso de mediación social de los correspondientes patrones de racionalidad, a través de la educación y la práctica guiada por quienes ya poseen dichos hábitos, un proceso que comienza incluso mucho antes que la educación formal, ya con el aprendizaje del lenguaje y de patrones elementales de comportamiento en el seno de la familia. Por otro lado, una vez que se posee ya hábitos virtuosos consolidados, solo se estará en condiciones de poder ejercitarlos de modo pleno y regular, si se vive en el marco de una comunidad política, dentro de la cual se cuenta con instituciones adecuadas, con determinados mecanismos de satisfacción de las necesidades básicas y con cierto tipo de división del trabajo. En el caso de las virtudes éticas, la necesidad de un adecuado contexto social para su pleno despliegue es evidente, pues solo se puede ser justo, moderado, generoso, etc., si se cuenta con los medios adecuados, con las

cosas a que dichas virtudes están referidas y también con aquellos otros respecto de los cuales ejercitarlas (cf. *EN* X 7, 1177a30-32; véase también X 8, 1178a23-34). En el caso de las virtudes del intelecto en su uso puramente teórico, que son las que subyacen a las actividades propias de la vida contemplativa, Aristóteles enfatiza el hecho de que su ejercicio pleno tiene menores requerimientos exteriores, lo cual, sin embargo, no le impide señalar al mismo tiempo que el sabio, que incluso puede dedicarse en soledad al pensamiento, desarrollará mejor las actividades propias de la contemplación si cuenta con buenos compañeros para ello (cf. X 7, 1177a32-b1). A ello se agrega el hecho de que para garantizar en el largo plazo las posibilidades de una dedicación regular a las actividades propias de la contemplación se requiere la existencia de un adecuado contexto social e institucional, lo que obligará necesariamente al sabio contemplativo a sacrificar parte de su ocio creativo para involucrarse en las actividades de la vida pública, entre otras cosas, para poder gozar de la posibilidad del ocio creativo también en el futuro (cf. 1177b4-6). En tal sentido, y al igual que el hombre prudente dedicado a la vida de ejercicio de las virtudes éticas, tampoco el filósofo dedicado a la vida contemplativa podrá llegar al pleno despliegue de sus capacidades fuera del ámbito de la comunidad política. Por ello, explica Aristóteles, que para vivir excluido de la comunidad política no queda otra alternativa que gozar de un tipo de autosuficiencia que se sitúa o bien muy por debajo o bien muy por encima del nivel específicamente humano: habrá que ser o bien una bestia o bien un dios (cf. *Pol.* I 3, 1253a27-29). El ámbito propio de despliegue de las facultades racionales constitutivas del hombre es, pues, el ámbito de la comunidad política, y ni siquiera el filósofo dedicado a la vida contemplativa constituye aquí una excepción, pues Aristóteles, a pesar de la protesta de Nietzsche, no lo concibe como quiere este, al modo de una criatura que fuera, a la vez, una bestia y un dios[251].

Si el ideal de la vida buena para el hombre solo puede realizarse adecuadamente en el marco de la comunidad política, es razonable que la ética, que en uno de sus aspectos fundamentales es justamente una teoría de la vida buena para el hombre, encuentre su continuación natural en la política, en la medida en que esta tematiza justamente las condiciones que debe satisfacer una organización comunitaria para contribuir al objetivo de la vida buena, tanto a nivel individual como de conjunto. Un segundo aspecto que permite dar cuenta de la estrecha conexión entre ética y política concierne al papel de la prudencia o sabiduría

251. Véase Nietzsche (1889) p. 51 nº 3.

práctica (*phrónēsis*). En efecto, Aristóteles sostiene que la disposición intelectual virtuosa que, a nivel individual, permite al hombre prudente configurar exitosamente su vida con arreglo a un ideal adecuado de la vida buena para el hombre es, en esencia, la misma que se denomina también «política» (*politikḗ*), allí donde se trata de su aplicación y despliegue en el nivel correspondiente a la organización y la conducción de la vida comunitaria (cf. *EN* VI 8, 1141b23-24). En rigor, no solo hay dos diferentes formas de despliegue de la prudencia, a nivel individual y a nivel de la comunidad política, sino que, además, la prudencia política se divide, según su ámbito específico de despliegue, en una prudencia legislativa o arquitectónica, la vinculada con la tarea del legislador, y una prudencia práctica, que puede ser ya la que se pone de manifiesto en las asambleas populares o bien en los tribunales (cf. 1141b24-29). Ahora bien, si la virtud intelectual de la prudencia tiene, desde el punto de vista de su despliegue efectivo, su continuidad natural en la prudencia política, algo análogo vale, en el plano de la reflexión filosófica, para las correspondientes ciencias que toman por objeto cada uno de esos modos de despliegue de la virtud suprema del uso práctico del intelecto, esto es, la ética y la política, respectivamente. Como disciplinas situadas en el plano de la reflexión filosófica de la acción, y no en el plano de la orientación inmediata de la acción misma, ni la ética ni la política deben confundirse, por cierto, con los correspondientes hábitos virtuosos que caracterizan al hombre prudente y al buen legislador, juez o gobernante. Pero la continuidad existente entre dichos hábitos, en la medida en que todos ellos deben verse como diferentes modos de realización de una misma virtud intelectual, la prudencia misma, funda, en el plano de la reflexión filosófica, la correspondiente continuidad de las ciencias que toman a cada uno de ellos como objeto de la reflexión filosófica.

6.6. *El carácter político del hombre y la génesis de la ciudad*

Que Aristóteles concibe al hombre como un ser naturalmente social o bien, en el sentido propiamente griego del término, político (*phýsei politikòn zô(i)on*) (cf. *Pol.* I 2, 1253a2-3)[252], es cosa generalmente sabida. Menos habitual, en cambio, es hallar genuina comprensión del verdadero alcance de esta posición aris-

252. Para las diferentes posibilidades de interpretación de esta caracterización, véase Berti (1997c) pp. 23-25; Schütrumpf (1991) pp. 207-210 nota a 1253a2.

totélica, que no pretende afirmar, por supuesto, que todo hombre se dedique o tienda naturalmente a lo que se denominaría actividad política en el sentido moderno del término, ni tampoco siquiera que la sociedad humana, en sus formas más complejas de organización, sea un hecho dado *ab origine*, sin mediación de ningún tipo de proceso de desarrollo cultural. Por el contrario, Aristóteles considera a estructuras sociales tales como la familia, la casa, la aldea y la ciudad o comunidad política (*pólis*) como resultados de un proceso de desarrollo, y sostiene, sin embargo, al mismo tiempo que ellas existen «por naturaleza». La última expresión no apunta aquí, por tanto, a un carácter supuestamente originario, desde el punto de vista histórico, sino más bien al hecho de que es solo en el marco de dichas estructuras y de la mediación cultural que ellas facilitan como puede el hombre llegar al pleno despliegue de las capacidades naturales que lo distinguen de los demás vivientes y, con ello, a alcanzar plena conformidad con su propia naturaleza (cf. 1252b27-1253a7). Dicho de otro modo, el concepto de naturaleza está empleado aquí en un sentido claramente teleológico, que apunta a la plena realización de las capacidades específicamente humanas[253]. En particular, Aristóteles enfatiza aquí el hecho de que solo en el marco de la comunidad política puede llegar a su adecuado despliegue la capacidad de la comunicación lingüística, que es la que provee, a su vez, la base para la mediación social de la comprensión moral: la voz de los animales sirve a lo sumo como signo exterior de las sensaciones de placer y dolor, pero el lenguaje humano permite vehiculizar las distinciones establecidas por medio de las capacidades que permiten discriminar entre lo moralmente bueno o malo, lo justo y lo injusto, etc[254]. Entre los seres vivos, el hombre es el único que posee la capacidad de la palabra (cf. *Pol.* I 2, 1253a9-10) y está, como tal, naturalmente destinado a vivir en el contexto de la comunidad política.

Ahora bien, la comunidad política es, por cierto, la forma más compleja de organización social humana, a la que todas las otras apuntan como al fin en el cual obtienen su propia consumación. Tal como solo dentro de la totalidad del organismo vivo pueden cumplir su función propia los diferentes órganos del cuerpo, del mismo modo solo dentro de la comunidad pueden cumplir cabalmente su función no solo el individuo, sino también comunidades más pequeñas como la familia y la casa; y, en tal sentido, la comunidad política tiene cierta prio-

253. Véase Schütrumpf (1991) pp. 207-210 nota a 1253a2.
254. Cf. *Pol.* I 2, 1253a7-18; véase también Schütrumpf (1991) pp. 212-220.

ridad natural respecto de toda otra forma de comunidad humana (cf. 1253a18-25). Sin embargo, ella surge al cabo de un proceso de desarrollo, en el cual se constituyen primero las otras formas, más elementales, de comunidad humana. La primera de ellas es la familia, basada en la unión conyugal de varón y mujer, cuyo fin primario es la procreación (cf. 1252a26-30). A la familia se añade el tipo de comunidad basada en la relación de señorío entre quienes son por naturaleza aptos para mandar y quienes solo pueden subsistir bajo el mando de otros, esto es, los que son naturalmente siervos. Esta relación apunta al mutuo beneficio de señor y siervo, y no se identifica en modo alguno con la propia del vínculo conyugal, como enfatiza expresamente Aristóteles, al criticar la homologación del papel de la esposa y el siervo que tiene lugar en ciertos pueblos bárbaros en los cuales, por no haber señores naturales, todos los vínculos, incluido el conyugal, tomarían la forma propia de las relaciones entre siervos (cf. 1252b1-9). Sobre la base de la unión conyugal que origina la familia y de la sociedad entre señor y siervo(s) surge la comunidad de vida que Aristóteles denomina la casa (*oikía*) o comunidad doméstica, cuyo fin primario es garantizar la subsistencia y la satisfacción de las necesidades elementales de todos sus miembros (cf. 1252b9-15). Una agrupación de diferentes comunidades domésticas da lugar, a su vez, a la aldea (*kómē*), que viene a ser una suerte de extensión colonial de la casa, cuyos miembros suelen tener relaciones de parentesco que vinculan las diferentes casas, y que en su función ya no queda meramente limitada a la satisfacción de las necesidades cotidianas (cf. 1252b15-18), pues sirve, además, a los fines de ciertas formas de división del trabajo, de intercambio o trueque, de defensa común ante peligros y amenazas, etc[255]. En la aldea ve Aristóteles el origen de la monarquía, que tendría lugar sobre la base de una proyección del tipo de autoridad que el padre ejerce en la casa a la totalidad más amplia constituida por el conjunto de diferentes comunidades domésticas, conjunto que forma entonces lo que Aristóteles denomina una nación o un linaje (*éthnos*) (cf. 1252b19-27). Finalmente, la reunión de diferentes aldeas da lugar a la forma de comunidad más perfecta, que es la ciudad o comunidad política (*pólis*). Esta forma una unidad que alcanza como tal el límite de la autosuficiencia económica, pero que por su finalidad intrínseca no apunta, a diferencia de las formas más elementales de comunidad, a garantizar meramente la supervivencia (*zên*), sino, más bien, a hacer posible el fin último de la vida buena (*eû zên*), es decir, de la felicidad (cf. 1252b27-1253a1).

255. Véase Schütrumpf (1991) pp. 199-201 nota a 1252b15.

Una de las presuposiciones éticas fundamentales para la posibilidad de la vida comunitaria y, con ello, de la comunidad política misma reside en la disposición virtuosa de la amistad (*philía*), que, como se vio, Aristóteles trata en el marco de su ética (cf. *EN* VIII-IX; véase también *Ret.* II 4). La amistad es previa como tal a todo ordenamiento institucional-político y, en cierta forma, lo posibilita. En efecto, la comunidad política no es una mera comunidad territorial, sino una cierta comunidad de fines, orientada a la vida buena, y todas las formas de asociación que la originan, empezando por la unión conyugal y los lazos de parentesco, así como todas las actividades propias de la vida buena compartidas en su seno, tales como los actos sacrificiales y las actividades recreativas comunes, son, en definitiva, obra de la amistad, que no es, en último término, sino la disposición de la que surge la decisión de vivir en común (cf. *Pol.* III 9, 1280b29-40). Ahora bien, hay diferentes formas de la amistad, así como hay diferentes tipos de relaciones dentro de la compleja articulación de la comunidad política. Hay formas de la amistad que conciernen a las relaciones entre iguales, tales como las que apuntan al mutuo provecho, al gozo compartido o bien al verdadero bien y al bien del amigo, forma esta que es la más perfecta de todas (véase *EN* VIII 3-7, 15). Sin embargo, hay también formas derivativas de la amistad que conciernen a las relaciones entre quienes no son iguales. Entre ellas se cuentan las relaciones de amistad y afecto que vinculan a los padres y los hijos, a esposo y esposa, a los parientes, e incluso a los señores y sus siervos (véase VIII 8-10, 13-14, 16). Hay, por último, formas derivativas específicas de amistad que se corresponden con los diferentes tipos de asociaciones y comunidades que pueden darse dentro del entramado de la vida comunitaria (p. ej. entre los miembros de un mismo grupo social o de un mismo partido político) (cf. VIII 11) así como en relación con los diferentes tipos de constituciones políticas y formas de gobierno (cf. VIII 12-13). Sin este denso tejido de relaciones de amistad y concordia (*homónoia*), que muchas veces preexisten y que, en todo caso, siempre desbordan el marco de las meras regulaciones institucionales, la supervivencia de la comunidad política como un todo resultaría imposible (cf. VIII 1, 1155a22-23). La central relevancia política que Aristóteles concede a la virtud ética de la amistad concierne también a su estrecha relación con la virtud de la justicia, la cual, en la forma de la justicia política, resulta también esencial para la posibilidad y el mantenimiento de la vida de la comunidad política como un todo (véase V 10). Aristóteles considera que a cada forma de la amistad es intrínseca también una cierta forma de la justicia, que subyace a las relaciones entre los que se dicen amigos, ya que, aun

cuando la amistad va como tal más allá de la justicia y la hace en cierto modo innecesaria para regular el trato con los demás, no puede, sin embargo, existir sin ella (cf. esp. VIII 1, 1155a23-28; VIII 11, 1159b25-1160a8).

La posibilidad de la existencia de determinadas formas de amistad y de justicia entre quienes no son iguales adquiere una genuina importancia sistemática, en la medida en que, a pesar de reconocer la peculiaridad de la especie humana como un todo en tanto dotada de facultades racionales, Aristóteles parte en su concepción política de la existencia de ciertas formas elementales o, en un sentido no siempre completamente claro del término, «naturales» de desigualdad, ya sea entre los miembros de diferentes pueblos o grupos humanos, ya sea entre diferentes individuos o grupos dentro de una misma comunidad política[256]. Así, Aristóteles asume, por ejemplo, la existencia de una desigualdad fundamental, en lo que concierne al nivel cultural y civilizatorio, entre los griegos y los bárbaros, la cual justifica, en principio, que sean aquellos quienes gobiernen sobre estos (cf. *Pol.* I 2, 1252b8). Ello no le impide, sin embargo, mantener vivo su interés por el estudio de los pueblos no griegos e incluso admirar los logros político-institucionales reflejados en constituciones como la de Cartago (cf. II 11, 1272b24-25). Dentro de la comunidad política, tal como la concibe el modelo de la *pólis* griega, hay también ciertas desigualdades elementales entre los individuos adultos incluidos de uno u otro modo en ella, que conciernen principalmente a la situación de las mujeres y los siervos o esclavos. Respecto de las mujeres, Aristóteles rechaza, como se vio, que su situación pueda homologarse a la de los siervos, lo cual no le impide sostener que son inferiores a los hombres en lo que concierne a la virtud (cf. I 5, 1254b13-14; I 13, 1260a9-12, 17-24), y que deben, por tanto, estar subordinadas, junto con el resto de los integrantes de la casa, a la autoridad del esposo, quien detenta en ella una autoridad de corte monárquico (I 7, 1255b19) o, cuando menos, un señorío aristocrático (cf. *EN* VIII 12, 1160b31-35; VIII 13, 1161a22-25; véase también *Pol.* I 12, 1259a37-b4). Esto explica que sea el padre quien, a juicio de Aristóteles, debe proveer el principal ejemplo de virtud en la educación de los niños: las palabras del padre desempeñan en el ámbito de la educación familiar una función análoga a la que cumplen las leyes y las costumbres socialmente sancionadas en el marco de la comunidad política (cf. *EN* X 10, 1180b3-7). Con todo, hay una vinculación afectiva peculiarmente estrecha de parte de la madre para con los hijos: la madre es más amante de los

256. Para este punto, véase la muy buena discusión en Höffe (1996) pp. 248-252.

hijos que el padre (cf. VIII 14, 1161b27). Esto explica que, a pesar de no poder proveer un ejemplo consumado de virtud ética, la madre juegue de todos modos un papel muy importante en la educación de los niños[257].

Respecto del caso de los siervos o esclavos (*doûloi*) Aristóteles defiende la tesis de que hay ciertos individuos de la especie humana que, por su falta de capacidad para hacerse cargo de sus propias vidas de modo adecuado, han nacido para obedecer a otros, nacidos, a su vez, para mandar sobre ellos, de modo que no todos los que se encuentran en condición servil respecto de otros lo están de modo forzado o antinatural (cf. *Pol.* I 5, 1254a17-24). De este modo, Aristóteles se opone a la opinión de quienes sostenían, ya entonces, que toda forma de sujeción servil es contraria a la naturaleza, por estar basada en mera convención y venir impuesta, en definitiva, por la fuerza (cf. I 3, 1253b20-23). Aristóteles expone de modo conexo su posición respecto de la institución de la servidumbre o esclavitud fundamentalmente en *Política* I 4-7. Aristóteles considera que no toda sujeción servil es legítima, pues hay quienes, estando capacitados para dirigir de modo adecuado sus propias vidas, son reducidos a condición servil como resultado de la derrota en la guerra, mientras que la sujeción servil solo estaría realmente justificada cuando sirve también al bien de siervo, y cuando la autoridad del señor no se ejerce de un modo abusivo que resulta desventajoso para ambos (cf. I 6, 1255b4-15)[258]. Con todo, la adquisición de siervos por medio de la acción bélica queda legitimada allí donde se trata de individuos nacidos para la sujeción servil (cf. *Pol.* I 7, 1255b37-40; I 8, 1256b23-26). En todo caso, hay quienes están naturalmente dispuestos por nacimiento a ser siervos y posesión de otros, y a cumplir respecto de ellos la simple función de instrumentos animados empleados para la actividad práctica (cf. I 4, 1253b23-33, 1254a13-17). Las razones que justifican la reducción a la condición servil son, en definitiva, dos, a saber: 1) la incapacidad intelectual de guiar la propia vida de modo adecuado, a pesar de contar con un cuerpo apto para el trabajo, lo que hace necesaria una suerte de tutela de parte de alguien dotado de las correspondientes capacidades (cf. I 5, 1254b16-31); 2) una disposición gravemente deficiente del carácter, en la cual, aun poseyendo capacidades intelectuales adecuadas, falta, sin embargo, el valor mínimo necesario para afrontar los desafíos y riesgos de la vida en libertad, como era, según Aristóteles, el caso de ciertos pueblos asiáticos (cf. VII 7,

257. Véase Sherman (1989) pp. 154-155.
258. Véase Schütrumpf (1991) pp. 286-288 nota a 1255b13.

1327b27-29). Esto no impide, sin embargo, que el siervo deba poseer cierto grado de virtud, sin el cual no sería capaz de cumplir siquiera con sus tareas específicas (cf. I 13, 1260a33-b7).

No hace falta decir que razones de este tipo no proveen, desde el punto de vista estrictamente filosófico, una justificación suficiente para la reducción de individuos de la especie humana a una condición en la cual pasan a ser simples posesiones e instrumentos de otros. Ni siquiera podrían proveer una explicación plausible de la función social efectiva que desempeñó la esclavitud en la Grecia clásica, si se piensa que, como indica Höffe, la proporción de los esclavos en la Atenas de la época alcanzaba aproximadamente a un 35 o 40% de la población total[259]. En el mejor de los casos, tales razones podrían justificar la necesidad, en determinadas situaciones particulares, de poner a las personas que se hallan en condiciones defectivas del tipo indicado bajo la tutela de otras que velen por ellas, sin convertirse por ello en sus dueños. Como quiera que fuere, Aristóteles mitiga en algo los alcances difícilmente aceptables de su posición, a través de la insistencia en el hecho de que la relación de señor y siervo solo está legitimada allí donde sirve al beneficio mutuo, va acompañada de un cierto vínculo de amistad, y se atiene a la forma específica de justicia que corresponde a este tipo de relación amistosa entre no iguales (véase p. ej. I 2, 1252a30-34; I 6, 1255b4-15; *EN* VIII 13, 1161b2-8).

La constatación y legitimación de la existencia de desigualdades elementales como las mencionadas guarda directa conexión con la posición restrictiva que adopta Aristóteles respecto de la extensión del concepto de ciudadanía. Para dar cuenta de la estructura de la comunidad política es preciso proveer una adecuada definición del ciudadano (*polítēs*), pues los ciudadanos son, entre todos los que viven dentro de ella, sus únicos miembros plenos y genuinos integrantes (cf. *Pol.* III 1, 1274b38-1275a2). Por otra parte, no todas las formas de gobierno coinciden a la hora de indicar quién debe considerarse ciudadano, por caso, los criterios de pertenencia a la ciudadanía suelen ser diferentes en el régimen aristocrático y en el democrático (cf. 1275a2-5). Para Aristóteles, sin embargo, es claro que no todos los que habitan legalmente en una comunidad política pueden ser considerados ciudadanos, ya que esclavos y metecos, por ejemplo, no lo son, ni tampoco aquellos que tan solo poseen el derecho de participar como defensores o demandantes en acciones judiciales, pues tal derecho se extiende a

259. Véase Höffe (1996) p. 249.

los beneficiarios de tratados de comercio y, al menos indirectamente, a todos los que participan en actividades comerciales (cf. 1275a5-14). Tampoco los niños son ciudadanos plenos ni los viejos, que después de cierta edad quedan liberados de sus deberes cívicos (cf. 1275a14-19). La ciudadanía en sentido pleno corresponde tan solo a aquellos que pueden ejercer magistraturas y cargos públicos, sea en la función judicial o en la asamblea legislativa, etc. (cf. 1275a22-34). Bajo este concepto restrictivo, que emplea como criterio de ciudadanía la capacidad efectiva de acceder a la función pública de gobierno, ni siquiera los artesanos y trabajadores manuales pueden ser considerados ciudadanos en sentido pleno, al menos, bajo las condiciones propias de una comunidad política ideal, pues de hecho solían serlo: los ciudadanos plenos de una comunidad política ideal deberían estar libres de todo tipo de trabajo manual encaminado meramente a asegurar la subsistencia (cf. III 5, 1278a6-15). Si bien, una vez definida la ciudadanía en términos restrictivos, es posible caracterizar el gobierno propio de una comunidad política como un gobierno de libres sobre libres, a diferencia del mando despótico de quien está al frente de una casa o manda siervos (cf. I 1, 1252a7-13; VII 3, 1325a27-30), no menos cierto es que tal caracterización solo sería aplicable con referencia a un grupo muy minoritario dentro de todos quienes viven dentro de dicha comunidad política.

6.7. *Las formas de gobierno*

Si bien la definición de la ciudadanía remite a la capacidad para ejercer cargos y funciones de gobierno, Aristóteles está consciente de la existencia de diferentes modos posibles de organización de la comunidad política, en lo que concierne a la forma de gobierno adoptada en cada caso. Por ello, señala que la respuesta a la pregunta de quiénes deben considerarse ciudadanos en sentido pleno depende directamente del tipo de constitución política que se adopte en cada caso (cf. III 1, 1275a38-b12). En efecto, la constitución (*politeía*) es aquel ordenamiento de la comunidad política que establece las diferentes magistraturas y, especialmente, aquella que tiene la potestad sobre todos los asuntos públicos (cf. III 6, 1278b8-10). El estudio de los diferentes tipos de constitución política, de sus cambios y sus formas degenerativas ocupa un lugar central en el pensamiento político de Aristóteles. A él está dedicado el amplio tratamiento que ocupa los libros centrales de *Política* (véase III 6-18, IV-VI), a lo cual se agrega la enorme cantidad

de material empírico reunido en la famosa colección de 158 constituciones, hoy perdida en su casi totalidad (véase arriba IV.1.2).

En lo fundamental, el examen aristotélico de las diferentes formas posibles de gobierno se basa en la distinción de tres formas legítimas de organización constitucional, a saber: 1) la monarquía, basada en el principio de la autoridad de un solo hombre sobresaliente, 2) la aristocracia, basada en el principio de la autoridad de un grupo minoritario de individuos sobresalientes, y 3) la república (*politeía*), basada en el principio de la participación en el gobierno de la mayoría o la totalidad de los ciudadanos (cf. III 7, 1279a32-b4). A estas tres formas básicas de organización constitucional legítima corresponden tres formas degenerativas, a saber: 1a) la tiranía, que es el régimen representado por un solo individuo, que no posee los méritos requeridos para encabezar a toda la comunidad política; 2a) la oligarquía, que es el régimen en el cual gobierna un grupo pequeño cuya composición no responde a razones de mérito y excelencia sino a la posesión de riqueza, y 3a) la democracia, término que Aristóteles usa en un sentido negativo próximo al que actualmente tiene la palabra «demagogia», para designar el régimen en el cual se propende al beneficio de los pobres, pero a expensas del bien del conjunto de la comunidad política (cf. III 7, 1279b4-10)[260]. Las tres formas básicas de organización constitucional legítima pueden reclamar para sí determinados méritos y quedan expuestas también a determinadas objeciones, según sean las circunstancias que se consideran. Así, 1) la monarquía de un hombre perfecto, que superara por su virtud a todo el resto de los ciudadanos juntos y fuera así digno de estar por encima de toda legislación, sería, a juicio de Aristóteles, el régimen de gobierno ideal, pero el caso presenta el claro inconveniente de que, de hecho, casi no es posible hallar hombres tan extraordinariamente sobresalientes, y más bien ocurre que ante la presencia de individuos demasiado influyentes y sobresalientes la multitud suele acudir al ostracismo para protegerse de ellos (cf. III 13, 1283b20-1284b34). De modo análogo, 2) la aristocracia se impondrá como la mejor forma de gobierno allí donde haya solo un pequeño número de ciudadanos virtuosos, a los que, por superar a todos los otros juntos, les corresponda en justicia dirigir los asuntos públicos con vistas al bien del conjunto (cf. 1283b20-23, 1284a3-10); pero esta situación parece ser igualmente excepcional (cf. 1283b23-27, 30-35). Por lo mismo, 3) Aristóteles parece concluir que, salvo situaciones de carácter más bien excepcional, lo más razonable es optar por

260. Véase Schütrumpf (1991a) pp. 468-469.

la república, que es el tipo de régimen en el cual el ejercicio de las magistraturas y los poderes públicos recae, de diferentes modos, sobre la mayoría o incluso la totalidad de los ciudadanos, ya que este tipo de régimen reúne una serie de condiciones que, no sin implicar peligros derivados del bajo nivel cultural de muchos ciudadanos y de las posibilidades de manipulación masiva que dicha situación facilita, tienden a minimizar la posibilidad de error y riesgos graves en el ejercicio del poder, a saber: a) muchas personas que no superan la media, tomadas en conjunto, pueden ser mejores que pocas personas excelentes; b) es riesgoso excluir de modo permanente a la mayoría del ejercicio de las funciones públicas; c) es conveniente que el ciudadano común pueda participar en la elección y destitución de los gobernantes (cf. III 11, 1281a42-1282a41).

Se ha sugerido a veces que Aristóteles consideraría a la república como un régimen de gobierno de carácter intermedio que, sin orientarse a partir de situaciones ideales de ocurrencia poco frecuente, tendería más bien a transitar por una vía media que evite tanto los riesgos del monopolio del poder por grupos oligárquicos que operan en beneficio propio, como los peligros del acceso al gobierno de una masa popular inculta y amorfa, vulnerable a cualquier tipo de manipulación demagógica: se trataría de una forma mixta que combina elementos de un régimen democrático puro y de un régimen de tipo oligárquico[261]. En todo caso, dadas las restricciones impuestas a la noción de ciudadanía, está claro que Aristóteles apunta a la participación en el gobierno de un grupo más o menos homogéneo de ciudadanos, constituido predominantemente por el grupo más numeroso de las personas de clase media, que ni pertenecen a los sectores bajos ni comparten su envidia respecto de los ricos, pero tampoco se identifican, sin más, con estos. En virtud de su posesión intermedia, este grupo parece estar en las mejores condiciones para contribuir a la cohesión interna de la comunidad política (cf. IV 11, 1295b1-34).

Por último, con relación a las formas degenerativas de organización política, Aristóteles intenta dar una explicación detallada y precisa del modo en que ellas surgen a partir de las correspondientes formas legítimas. En esto sigue la tradición iniciada por su maestro Platón, que dedica buena parte de la teoría política de la *República* a discutir el origen de las formas degenerativas de gobierno (véase *República* VIII-IX). En general, parece haber sido una de las intuiciones básicas de las que parte toda la teoría política de la antigüedad griega la referida a la

261. Véase Reale (1985) pp. 117-118; Höffe (1996) pp. 259-262.

esencial fragilidad y vulnerabilidad a la corrupción que signa a toda forma de organización institucional humana, a nivel social y político. Un primer elemento a tomar en cuenta en la posición de Aristóteles concierne al papel que juegan las concepciones erróneas y unilaterales de la justicia que subyacen a dichas formas degenerativas. En el caso de 2a) la oligarquía y 3a) la democracia demagógica, Aristóteles sugiere que se trata de concepciones de la justicia opuestas entre sí, pero basadas en presupuestos compartidos. Mientras que los partidarios de la democracia demagógica se atienen al principio de igualdad con referencia a la distribución de bienes, honores y cargos, sin considerar el requerimiento de que también las personas sobre las que ha de recaer la distribución y sus méritos sean iguales, los defensores de la oligarquía insisten, a su vez, en la justicia de la desigualdad distributiva, aun cuando no existan las correspondientes diferencias de mérito entre las personas involucradas. Igualitarismo y clasismo elitista caen en un mismo tipo de error, al tratar la justicia como igualdad o desigualdad, sin considerar adecuadamente el carácter de proporcionalidad relativa a las personas involucradas. Ambos tienden a tomar la justicia en términos absolutos, y no proporcionales: los que son desiguales en un aspecto, por ejemplo, por poseer más riqueza, se consideran superiores también en todo lo demás; viceversa, los que se saben iguales en un aspecto, por ejemplo, su carácter de ciudadanos plenos, se consideran iguales en todo, sin reconocer adecuadamente las diferencias de mérito (cf. *Pol.* III 9, 1280a9-25). Por lo demás, ambas concepciones asocian de un modo indebidamente estrecho el fin de la comunidad política con la prosperidad material, cuando se trata, en rigor, de la vida buena y feliz (cf. 1280a25-32). Por su parte, 1a) tampoco la tiranía satisface a una adecuada concepción de la justicia, ya que, a diferencia del rey legítimo (*basiléus*), el tirano (*týrannos*) no gobierna en virtud de sus méritos y por haber sido escogido entre los ciudadanos, sino por medio de la violencia y la constricción (cf. III 14, 1285a24-29; véase también IV 10). El tratamiento pormenorizado de las formas degenerativas de gobierno se basa en el principio según el cual es peor aquella forma corruptiva que corresponde a una forma legítima que es, en sí misma, mejor (cf. IV 2, 1289a39-41; véase también I 2, 1253a29-39), en una suerte de aplicación específica del famoso principio –introducido ya por Platón con referencia al alma joven dotada para la filosofía (cf. *República* VI 491e-492b)– que la posterior tradición escolástica enunció por medio de la fórmula *corruptio optimi pessima*. Así, la peor forma degenerativa es la tiranía, correspondiente a la mejor forma legítima, la de la monarquía; sigue la forma degenerativa correspondiente a la aristocracia, es decir, la

oligarquía; y a continuación viene, por último, la democracia demagógica, que, como forma degenerativa de la república, es la menos dañina y la más soportable de todas (cf. *Pol.* IV 2, 1289a41-b5). El estudio particularizado de las formas legítimas y degenerativas de gobierno en los libros IV-VI de *Política*, que acumula una notable cantidad de material empírico e información histórica, incluye, entre otras cosas, una teoría, desarrollada ampliamente en el libro V, relativa a las causas que producen las revoluciones en cada una de las diferentes formas de gobierno, a saber: en las democracias (cf. V 5), en las oligarquías (cf. V 6), y en las aristocracias y las repúblicas (cf. V 7).

Siguiendo también aquí la tradición platónica, Aristóteles complementa su tratamiento de las formas legítimas y degenerativas de gobierno con el esbozo de una concepción de lo que sería una comunidad política ideal, aspecto al cual dedica la totalidad de los libros VII-VIII de *Política*. Desde el punto de vista del contenido, dicha concepción contrasta fuertemente con los modelos análogos presentados por Platón tanto en *República* como en *Leyes*, a los cuales Aristóteles somete a pormenorizada crítica en el libro II (véase II 1-5 y II 6, respectivamente). Las condiciones materiales básicas para la existencia de dicha comunidad política ideal son tres, a saber: 1) la población, que no debe superar el límite impuesto por las necesidades y las posibilidades de participación y control a escala propiamente humana (cf. VII 4); 2) el territorio, que debe ser lo suficientemente grande como para garantizar tanto la subsistencia, lo que implica también el acceso al mar como puerta para el comercio y el intercambio internacional, como las posibilidades de una vida libre y las necesidades de ocio de la población, pero no tan grande que favorezca el lujo (cf. VII 5-6); 3) el peculiar carácter de los ciudadanos como miembros de un determinado grupo étnico, punto en el cual Aristóteles destaca las ventajas de la nación griega, que, por ocupar una posición geográfica intermedia, combinaría el valor de las razas europeas del norte con la inteligencia de las razas orientales del sur (cf. VII 7). Desde el punto de vista de su estructura interna, la comunidad política ideal estará dividida en las siguientes clases: 1) los agricultores, encargados de la provisión de alimentos; 2) los artesanos, encargados de la producción de manufacturas e instrumentos; 3) los guerreros, encargados de la defensa; y 4) los comerciantes y mercaderes, poseedores y productores de riquezas; 5) los sacerdotes, encargados del culto; y 6) los legisladores y jueces, encargados de determinar acerca de lo útil para la comunidad y acerca de los derechos y obligaciones recíprocas de los ciudadanos (cf. VII 8). En rigor, las funciones correspondientes a los grupos 3), 5) y 6) son desempeñadas de modo

alternativo, de acuerdo con la edad, las fuerzas y la experiencia, por las mismas personas, de modo que se trata en rigor de una sola clase, que es la que constituye el grupo de los ciudadanos en sentido pleno (cf. VII 9, 1329a2-17, 27-34). Al igual que en el caso de Platón, también en la concepción aristotélica de la comunidad política ideal juega un papel central el esbozo del programa educativo al que han de ser sometidos en su juventud los futuros ciudadanos plenos (véase VII 13-17 y VIII). El modelo educativo –que contempla tanto la formación moral como la física, la intelectual y la artística (cf. VII 15 y VIII 2-7) e incluye un sistema de regulación de los matrimonios (cf. VII 16)– apunta al objetivo básico de formar ciudadanos que estén capacitados tanto para ser gobernados como para gobernar de modo alternativo, como corresponde a los iguales (cf. VII 14), pues en definitiva, piensa Aristóteles siguiendo lo que establece un proverbio tradicional, solo se aprende a gobernar aprendiendo primero a ser gobernado (cf. III 4, 1277b11-13).

6.8. *La política y la felicidad*

Como ya se dijo, en la concepción de Aristóteles la comunidad política no apunta simplemente al fin de asegurar una mejor satisfacción de las necesidades elementales de la vida, sino que apunta, más allá de eso, al logro del fin de una vida buena para el hombre, es decir, una vida plena de despliegue de las facultades específicamente humanas, de acuerdo con las virtudes propias del alma racional. En tal medida, puede decirse que la comunidad política apunta exactamente al mismo fin al que debe estar ordenada toda la vida del agente individual de praxis. Si dicho fin, la felicidad, provee la pauta de orientación básica acerca de lo que es ética o moralmente bueno para el hombre, podrá decirse entonces que el fin de la comunidad política es, en la concepción aristotélica, un fin de naturaleza esencialmente ética o moral. No es sorprendente, por tanto, que Aristóteles introduzca su exposición del modelo de una comunidad política ideal en *Política* VII planteando expresamente la cuestión relativa al fin último de la comunidad política y establezca de modo expreso una conexión con la concepción acerca de las dos formas posibles de la felicidad humana, la correspondiente a la vida activa y la correspondiente a la vida contemplativa, tal como había sido elaborada en *Ética a Nicómaco* X (cf. *Pol.* VII 1-3).

La idea básica de que el fin de lo que hoy llamaríamos «Estado» consiste en la felicidad de los ciudadanos está muy lejos de gozar de aceptación universal. Para

encontrar fuertes discrepancias no es necesario remitirse a concepciones modernas que suelen sostener la necesidad de distinguir netamente entre el plano de la búsqueda individual de la felicidad y el plano correspondiente a las garantías y los derechos universales reconocidos formalmente a través de la sanción constitucional y la intervención estatal. Ya en los tiempos de Aristóteles eran conocidas posiciones comparables, que sostenían la necesidad de concebir en términos minimalistas las funciones asignadas a la comunidad política como un todo, sin reclamar de ella el logro de objetivos de máxima referidos a la virtud y la vida buena para el hombre, sino exigiéndole tan solo la garantía de las relaciones de justicia entre los diferentes individuos y grupos. Tal es el caso de la posición del sofista Licofrón, que Aristóteles considera y critica expresamente (cf. *Pol.* III 9, 1280a31-1281a4)[262]. Interesante en la argumentación de Aristóteles es el hecho de que este se vale como argumento en favor de su concepción en torno al fin último de la comunidad política de una constatación a partir de la cual se ha querido extraer muchas veces consecuencias minimalistas opuestas a la tesis aristotélica, a saber: el hecho de que el ideal de la vida buena no es realizable, sin más, para todos los que forman parte de la comunidad política, sino, en el mejor de los casos, tan solo para algunos de sus miembros. De esta supuesta imposibilidad de universalización se ha extraído a veces un argumento contra la concepción que hace de la felicidad el fin de la comunidad política o bien del Estado. Por su parte, Aristóteles no discute la constatación referida al hecho de que no todos en la comunidad política pueden alcanzar el nivel del pleno despliegue de las virtudes del alma racional, que es la actividad en la que consiste la vida feliz para el hombre, pues su propia concepción en torno a las desigualdades elementales la reclama. Pero extrae de ella la conclusión exactamente opuesta: ese hecho explica precisamente que no todos quienes viven en la comunidad política puedan considerarse miembros genuinos de ella, es decir, ciudadanos en el sentido pleno del término. En cambio, si el fin de la comunidad política fuera simplemente la vida, y no la vida buena, no habría razón para excluir de la ciudadanía a los siervos y todos aquellos que no participan de la felicidad, cuyo logro –entiéndase bajo ella lo que se quiera, es decir, ya sea la actividad según la virtud del alma racional o bien alguna otra entre las representaciones alternativas de la vida feliz– implica necesariamente la capacidad de configurar la vida como un todo con arreglo a la propia decisión deliberada (cf. 1280a31-34).

262. Véase Irwin (1988) pp. 416-418; Ossandón (2001) pp. 91-111.

Una cuestión ulterior es la de si la defensa de una posición de corte aristotélico con respecto al fin último de la comunidad política debe asumir necesariamente el precio de renunciar a la universalización de dicho fin e introducir en su punto de partida una determinada teoría de las desigualdades elementales. Y, al parecer, hay buenas razones para sostener que tales asunciones no son necesariamente imprescindibles en una teoría eudaimonística del fin de la comunidad política[263]. Desde el punto de vista moderno, son, más bien, consideraciones de índole fáctica referidas al tamaño de las actuales estructuras estatales y a la heterogeneidad de su base poblacional las que parecen plantear los mayores desafíos a una concepción del fin del Estado en la línea del eudaimonismo clásico. Sea como fuere, lo cierto es que el propio Aristóteles parece haber estado dispuesto a pagar incluso el precio más alto –tanto a la hora de establecer condiciones limitativas al tamaño y la composición poblacional de la comunidad política como, sobre todo, a la hora de renunciar a la universalización del ideal de la vida buena–, convencido como estaba de la imposibilidad de dar cuenta del fin y la unidad de la comunidad política así como del papel que en ella desempeñan necesariamente la legislación y la educación, allí donde se renuncia de antemano a considerar la dimensión de la vida buena, y se piensa meramente en categorías de conveniencia mutua, de convención procedimental o de regulación de la convivencia en un espacio compartido (cf. *Pol.* III 9, 1280b5-12).

6.9. *Nota sobre Aristóteles y el derecho natural*

En su amplio y diferenciado tratamiento de la virtud de la justicia en *Ética a Nicómaco* V Aristóteles introduce una distinción entre dos formas de justicia de diferente carácter y origen, a saber: la «justicia legal» o «convencional» (*nomikòn díkaion*), por un lado, y la «justicia natural» (*physikòn díkaion*), por el otro, las cuales constituyen partes o especies de una forma más general de justicia, a la que denomina la «justicia política» (*politikòn díkaion*) (cf. V 10, 1134b18-19).

El contraste entre ambas especies de la justicia política se establece por referencia a una diferencia relativa de variabilidad y fijeza o constancia, que pretende dar cuenta de la oposición entre aquello que tiene un origen meramente estipulativo y aquello que parece reconocer otro tipo de origen o fundamento. Así,

263. Cf. Vigo (1996) p. 419 nota 58.

cuenta como justo en sentido meramente legal o convencional aquello que, en un principio (*ex archês*), puede ser establecido indiferentemente ya de un modo ya de otro, pero que, una vez que ha sido establecido de una determinada manera, hace diferencia, a la hora de considerar si se ha obrado o no con justicia en los asuntos correspondientes. Tal es el caso, por ejemplo, con estipulaciones como la si se ha de pagar un rescate de un determinado monto (*vgr*. una mina) por un prisionero de guerra o bien la de si se ha de ofrecer en sacrificio una cabra, y no dos ovejas, y también con todas aquellas disposiciones que conciernen a casos particulares, tales como las que determinan tributar honores a una determinada persona en razón de sus méritos (*vgr*. el general espartano Brásidas), o bien las que se establecen por decreto. En cambio, cuenta como justo en sentido natural aquello que en todas partes (*pantachoû*) parece tener la misma fuerza o vigencia (*dýnamis*), y no meramente porque parezca bien o no (cf. 1134b19-24).

Ahora bien, la distinción así establecida no debe entenderse en términos de una oposición polar entre variabilidad e invariabilidad de las correspondientes normas. Quienes no advierten este punto concluyen erróneamente, explica Aristóteles, que todo lo justo es de carácter meramente legal o convencional, y ello, justamente, porque constatan que, en materias de justicia, no hay nada parecido a cosas como el fuego, que quema del mismo modo en todas partes, ya sea en Grecia o en Persia (cf. 1134b24-27). A diferencia de lo que ocurre con los dioses, entre los seres humanos (*par' hemîn*), señala Aristóteles, todo posee un carácter cambiante o mudable (*kinētón*). Ello, sin embargo, no es razón suficiente para abandonar el contraste entre lo que es por naturaleza y lo que no, ya que, en el ámbito de las acciones e instituciones humanas que pueden contar como justas o injustas, hay cosas que lo son por naturaleza (cf. 1134b27-30). Más bien, hay que asumir que el contraste entre lo que debe contar como natural y lo que cuenta como meramente legal o convencional (*nomikón, synthḗke(i)*) debe ser establecido, en este caso, dentro de un ámbito en el cual todo se presenta, en general, como sujeto a cambio o mudable (cf. 1134b30-33). Si hubiera que comparar con fenómenos del ámbito de la naturaleza, habría que orientarse, pues, a partir de ejemplos como el de la mano derecha, que es mejor por naturaleza que la izquierda, sin que esto excluya, sin embargo, la posibilidad de que todos puedan llegar a ser ambidiestros (cf. 1134b33-35). En cambio, en el caso de lo que cuenta como justo en sentido meramente convencional y en razón de su utilidad (*katà synthḗken kaì tò sympghéron*), la situación es comparable a la de los sistemas de medida empleados en las transacciones. En efecto, cuando se compra vino o trigo

al por mayor, se emplean medidas más grandes que cuando se los vende al por menor (cf. 1134b35-1135a3). Así, lo que es justo en un sentido no natural sino meramente humano (*tà mḗ physikà all' anthrópina díkaia*) no es igual en todas partes, como tampoco lo son las diversas formas de organización constitucional (*politeîai*), aunque por naturaleza (*katà phýsin*) solo una de ellas sea la mejor de todas (cf. 1135a3-6).

El pasaje parafraseado presenta una cantidad considerable de dificultades de interpretación, tanto desde el punto de vista gramatical como también desde el punto de vista del contenido. La paráfrasis ofrecida incluye, por lo mismo, determinadas tomas de posición sobre puntos ampliamente debatidos, para las cuales no es posible dar aquí una justificación detallada. Sin embargo, antes de entrar brevemente en otras consideraciones, resulta conveniente proporcionar una primera impresión general del tenor del texto, dada la enorme importancia que ha tenido el pasaje en la posterior elaboración de toda una larga y altamente diversificada tradición doctrinaria en el ámbito de la filosofía moral y la filosofía del derecho, conocida, de modo general, bajo la denominación de «iusnaturalismo», vale decir, como la «teoría de la ley natural» o bien «del derecho natural». Sin duda, la posición fijada por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* V 10 está muy lejos de las pretensiones sistemáticas que caracterizan a las doctrinas mucho más ambiciosas elaboradas en el posterior desarrollo de tradición iusnaturalista, dentro del amplísimo arco histórico que va desde el pensamiento romano clásico, pasando por la Patrística y la Escolástica, hasta la filosofía de la Modernidad y el pensamiento contemporáneo. Aún así, no puede ponerse seriamente en duda que la figura de Aristóteles provee uno de los puntos de referencia más importantes de dicha tradición, ya por el simple hecho de que su concepción quedó firmemente incorporada a ella, a través de diversas estrategias de recontextualización, transformación y apropiación, que, en ocasiones, pueden calificarse incluso de notablemente creativas y refinadas. En el presente contexto, se trata exclusivamente de precisar, en unos pocos trazos, el alcance de la posición fijada por Aristóteles mismo, sin considerar de modo específico el modo en el cual pudo ser incorporada posteriormente en marcos explicativos más amplios y, en ocasiones, fuertemente divergentes. Sobre esa base, será posible también llamar la atención sobre, al menos, algunos elementos a tener en cuenta para apreciar adecuadamente las diferencias con concepciones posteriores mucho más elaboradas.

En primer lugar, resulta oportuno enfatizar que la posición fijada por Aristóteles solo puede ser adecuadamente comprendida en su alcance por referencia

al trasfondo provisto por el debate en torno al binomio «naturaleza (*phýsis*) / convención (*nómos*)». Dicho debate dominó el pensamiento de la llamada Ilustración Griega del siglo V a. C., en los ámbitos de la ética y la política. Con la irrupción del nuevo humanismo encarnado por la sofística, la visión decadentista de la historia humana prevalente en los autores poéticos y filosóficos de la época arcaica (*vgr.* Hesíodo y Empédocles, entre otros) cedió paso a nuevos ideales del progreso humano, que ponían especial énfasis en el papel liberador de la invención técnica y la convención social. Un ejemplo paradigmático de este tipo de posición se encuentra en la concepción que Platón atribuye al sofista Protágoras a través del mito de Prometeo, expuesto en el diálogo homónimo (cf. *Protágoras* 320c-323c). Frente a las nuevas loas al progreso humano, de inspiración racionalista, rápidamente se alzaron voces que llamaban la atención sobre la imposibilidad de ignorar el papel ineliminable de la naturaleza, como origen de condicionamientos y diferencias que marcan límites infranqueables a toda forma de constructivismo convencionalista. Tal reacción dio lugar no solo a posiciones muy diversas y a veces incluso opuestas de corte iusnaturalista, en un sentido muy general del término, sino también a intentos de mediación entre las variantes más extremas de ambas posiciones enfrentadas[264]. Si se quiere situar la posición representada por Aristóteles por referencia a tal contexto polémico, lo primero que hay que decir, evidentemente, es que su intención principal no es otra que oponerse a las pretensiones de un convencionalismo radical, defendiendo la validez del contraste entre lo natural y lo meramente convencional dentro del ámbito de la justicia política. Por otro lado, igualmente claro es el hecho de que el propio Aristóteles no adopta ninguna forma radical de naturalismo, tampoco en el ámbito específico de la ética y la política. En general, puede decirse que la concepción elaborada por Aristóteles apunta a un delicado equilibrio entre los polos de la naturaleza y la convención o la cultura, en general, dentro del cual la habituación y la educación, en todas sus formas, desempeñan una función mediadora de importancia fundamental: al pleno despliegue de las capacidades naturales del ser humano, como ser dotado de razón, solo se llega a través de largos y exigentes procesos de habituación, entrenamiento e instrucción, que no pueden tener lugar más que en el contextos comunitarios, empezando por la

264. Para una presentación de conjunto del debate *phýsis* vs. *nómos*, véase Heinimann (1945). Una instructiva reconstrucción en la cual se agrupa los defensores de las diversas posiciones se encuentra en Guthrie (1969) cap. IV.

familia, de modo tal que la mediación social cumple aquí, desde el comienzo, un papel imprescindible[265].

En un pasaje de *Retórica* I 13, que puede considerarse paralelo en alguna medida al de *Ética a Nicómaco* V 10, Aristóteles recurre a una distinción entre dos tipos diferentes de ley (*nómos*), a saber: por un lado, la «ley particular» (*ídios nómos*), que es la que cada pueblo o grupo humano se da a sí mismo y que puede estar escrita o no; por otro, la «ley común» (*koinòs nómos*), que es la que está en conformidad con la naturaleza (*katà phýsin*) y concierne a lo que, de uno u otro modo, todos advierten que es justo o injusto por naturaleza (*díkaion kaì ádikon phýsei*), aun cuando no sean miembros de una misma comunidad (*koinonía*) y aun cuando no se haya establecido de modo expreso un acuerdo o una convención (*synthḗke*) al respecto (cf. 1373b4-9). Como ejemplos de esto último, Aristóteles menciona los famosos casos de la decisión de Antígona de enterrar a su hermano Polinices, en contra de la prohibición de Creonte, en la tragedia homónima de Sófocles, la prohibición de matar a todo lo que tenga vida formulada por Empédocles y la condena de la esclavitud como contraria a las disposiciones divinas y la naturaleza, proclamada por el orador Alcidamante en su discurso en defensa de los mesenios (cf. 1373b9-18).

El caso de Antígona, que es probablemente el más emblemático, cuando se trata de la temática tradicional de las llamadas «leyes no escritas»[266], es mencionado nuevamente en un pasaje complementario de *Retórica* I 15. En dicho pasaje se alude al contraste entre materias de justicia que conciernen, respectivamente, a las leyes escritas y a las leyes no escritas, en el entendido de que las primeras conciernen a lo que es justo o injusto solo en sentido legal o convencional, mientras que las segundas, que muestran una mayor estabilidad y una vigencia mucho más extendida, conciernen a aquello que es justo o injusto en un sentido que va más allá del ámbito de lo meramente legal o convencional. En tal sentido, el recurso a la ley no escrita, explica Aristóteles, parece ser el modo más conveniente de afrontar, en sede judicial, un caso que es contrario a la ley escrita, justamente,

265. Para un desarrollo más amplio de estas conexiones, véase la discusión en Vigo (1996) pp. 210-248.

266. Para la temática tradicional de las leyes no escritas (*ágraphoi nomoi, ágrapha nómima*), en general, puede verse la clásica contribución de Hirzel (1900). Una iluminadora discusión del contraste entre ambos tipos de leyes, que pone de relieve la función limitativa del recurso a la ley no escrita y la evolución de la noción, desde su origen como ley divina hasta su caracterización posterior en términos de ley común, se encuentra en de Romilly (2001) cap. II.

en la medida en que permite echar mano de razones de mayor equidad y justicia, que sobrepasan lo establecido expresamente en la ley positiva. Por lo mismo, la función del juez consistirá, en tales casos, en discriminar entre lo que es verdaderamente justo y lo que no, y no en atenerse meramente a la letra de la ley, ya que quien es mejor persona deberá respetar la ley no escrita en mayor medida incluso que la escrita, siendo esta última de carácter meramente convencional (cf. 1375a25-b8).

Ahora bien, los ejemplos mencionados en *Retórica* I 13 ciertamente representan el caso de principios normativos dotados, al menos, *prima facie*, de una pretensión de validez que excede el ámbito de lo que determinan las leyes positivas. No se trata, sin embargo, de principios que, desde el punto de vista de su contenido material, el propio Aristóteles considerara, sin más, como universalmente vinculantes, al menos, no en todos los casos. En el caso de la obligación de enterrar a los muertos, no había en Grecia un único modo de proceder en los ritos mortuorios, sino que convivieron durante muchísimo tiempo procedimientos diversos como el entierro y la cremación. Pero la creencia de aceptación generalizada establecía que los cadáveres de los muertos debían ser tratados de un modo respetuoso, en consonancia con ciertas normas de piedad, mientras que dejarlos insepultos, sin más, como para ser devorados por aves y animales, representaba un comportamiento impiadoso. En cambio, nunca existió un consenso comparable en lo que concierne a la prohibición de matar nada que posea vida. Más bien, todo parece indicar que, en el caso de Empédocles, tal exigencia estaba conectada con la creencia en la transmigración del alma y con la consiguiente prohibición de la ingesta de carne[267], ninguna de las cuales gozó, ni remotamente, de aceptación generalizada. Por último, la condena irrestricta de toda esclavitud como contraria a la naturaleza tampoco refleja un consenso generalizado y, además, es expresamente rechazada por el propio Aristóteles, quien, como se vio más arriba, admite la esclavitud como una institución de origen natural, allí donde se verifican determinadas condiciones, por cierto, de carácter fuertemente restrictivo[268].

Como sugiere el pasaje complementario de *Retórica* I 15, el recurso a este tipo de principios, de los que se alega que pertenecen al orden de las leyes no

267. Véase Empédocles 31 B 112, 115, 117, 136-137, 139 DK.

268. Para otros ejemplos de contenidos pertenecientes al orden de las leyes no escritas, véase Rapp (2002) II pp. 492-493.

escritas, parece estar vinculado, sobre todo, con situaciones específicas en las cuales se trata, fundamentalmente, de relativizar la gravedad o aminorar las consecuencias de un comportamiento que, de hecho, ha contravenido lo establecido en la ley positiva o bien lo decretado por una autoridad competente. Tal es, sin duda, el caso del enterramiento de Polinices por parte de Antígona. En cambio, los casos de la prohibición de matar nada vivo y de la condena irrestricta de la eclavitud tienen, a todas luces, un alcance diferente, pero todo indica que se trata de ejemplos en los cuales se pretende someter a crítica una práctica socialmente aceptada, por recurso a la autoridad de una fuente de normatividad situada más allá de lo que prescribe la ley positiva. Como quiera que sea, el recurso a las leyes no escritas parece cumplir, en todos estos casos, una función que apunta, sobre todo, a la ampliación del horizonte de enjuiciamiento, en virtud de la cual resulta posible cierta toma de distancia crítica. En sede judicial o bien ante los decretos de una autoridad competente, tal enjuiciamiento crítico pudo tomar la forma de una puesta en cuestión de la aplicabilidad de la ley positiva o sus consecuencias a un determinado caso particular. En cambio, en el ámbito más amplio de la discusión pública o bien de la actividad legislativa, parece haber podido dar lugar incluso, como ocurre en el caso de Empédocles, a cuestionamientos de carácter más general, referidos a la legitimidad de comportamientos y prácticas que gozaban, de hecho, de amplia aceptación, como lo era la de matar seres vivos para comer su carne. Sin embargo, más allá de estas diferencias, lo que el pasaje de *Retórica* I 15, tomado como un todo, parece dar a entender es que el recurso a las leyes no escritas queda habitualmente inscripto en un determinado tipo de contexto pragmático-argumentativo, dentro del cual la intención de enjuiciamiento crítito de otras pretensiones normativas, de origen puramente positivo (*vgr.* ley escrita, costumbres, etc.), juega un papel protagónico.

No es posible pasar revista aquí, siquiera someramente, a la larga y complicada historia de la recepción de la posición que Aristóteles fija en los textos comentados. En particular, el texto de *Ética a Nicómaco* V 10 ha sido objeto de innumerables intentos de apropiación interpretativa, enmarcados, en muchos casos, en programas sistemáticos de mucho mayor alcance, que buscan dar cuenta de lo que sería el fundamento último del orden ético, jurídico y político. No parece necesario enfatizar demasiado que las construcciones sistemáticas así elaboradas no pueden ser retroproyectadas interpretativamente, sin más, a Aristóteles mismo, por mucho que algunas de ellas encuentren su propio punto de partida en una determinada lectura de los textos aristotélicos. Comparada con las posicio-

nes más representativas elaboradas posteriormente, en particular, desde Cicerón hasta la Escolástica, la posición de Aristóteles revela toda una serie de rasgos diferenciales que no pueden ser simplemente ignorados. A solo efecto de mencionar algunos de los más importantes, señalo los siguientes cuatro.

En primer lugar, 1) hay que enfatizar que el tratamiento aristotélico de la justicia natural no presenta un enmarcamiento cosmológico ni remite, de modo directo o indirecto, a él. Por el contrario, en la discusión de *Ética a Nicómaco* V 10 se trata exclusivamente de las formas de la justicia política[269]. La idea de la existencia de una ley cósmica, es decir, una ley del universo, que presta su fundamento último al correcto orden ético, jurídico y político, tal como aparece esbozada ya en Platón y es desarrollada de modo sistemático por los estoicos, sobre la base de una recepción de motivos platónicos y también presocráticos (*vgr*. Heráclito), no juega, como tal, ningún papel en la concepción elaborada por Aristóteles. Cuando la idea es retomada por Cicerón, que cumple aquí la función mediadora más importante respecto de la posterior tradición del pensamiento escolástico, lo que este autor lleva a cabo es una síntesis creativa de motivos principalmente platónicos y estoicos, que aparecen ahora fusionados en una concepción unitaria.

Por otra parte, 2) a diferencia de lo que ocurre con las versiones más representativas de la teoría de la ley natural en la Edad Media y la Modernidad, en su propia concepción Aristóteles no apunta al desarrollo de un sistema de principios normativos dentro del cual los principios propios de la justicia natural cumplieran la función de puntos de partida para la justificación otros principios normativos, derivados a partir de ellos. Intentos más recientes por presentar la posición de Aristóteles en términos que la aproximan fuertemente a las concepciones contemporáneas basadas en la noción de derechos humanos no resultan suficientemente convicentes, desde el punto de vista histórico y filológico, aunque han logrado, en algunos casos, un notable grado de consistencia interna[270].

En consonancia con lo anterior, 3) Aristóteles tampoco busca elaborar una conexión sistemática entre la cuestión de la justicia natural, por un lado, y la cuestión relativa a los así llamados «absolutos morales», por el otro, tal como

269. Para una reconstrucción de la noción aristotélica de justicia política, que enfatiza correctamente la importancia sistemática del hecho de que la justicia natural representa una parte o especie de ella, véase Zingano (2013) esp. pp. 212-216.

270. En particular, hay que mencionar aquí la conocida interpretación debida a F. Miller. Véase Miller (1995) y (1996). Respuestas críticas a Miller se encuentran, entre otros, en Gill (1996), Keyt (1996), Kraut (1996) y Schofield (1996).

dicha conexión se establece habitualmente en las versiones más influyentes de la teoría de la ley natural, tanto clásicas como modernas y contemporáneas. Por cierto, Aristóteles reconoce la existencia de ciertas prohibiciones absolutas o irrestrictas referidas tanto a determinadas acciones (*vgr.* adulterio, robo, asesinato) como también a determinadas respuestas emocionales (*vgr.* alegrarse del mal ajeno, desvergüenza, envidia). Pero la estrategia para dar cuenta del carácter absoluto de tales prohibiciones no consiste, en su caso, en ponerlas en conexión con la noción de justicia natural, sino, más bien, en subrayar su carácter de extremos viciosos, respecto de los cuales no es posible ni legítimo buscar un término medio virtuoso (cf. *EN* II 6, 1107a8-17; véase también *EE* II 3, 1221b18-26, donde solo se menciona, sin embargo, el adulterio y la arrogancia). Por lo demás, no hay que perder de vista el hecho, ya mencionado, de que la noción de justicia natural es introducida por Aristóteles como una especie de la justicia política, y no en conexión con la noción mucho más amplia de justicia que remite a la virtud, en general, en lo que concierne a las relaciones con el prójimo (cf. *EN* V 3, 1129b11-27). Esto pone de manifiesto el carácter fuertemente acotado que la noción de justicia natural adquiere en el marco del tratamiento aristotélico.

Por último, 4) la constatación de Aristóteles relativa a la variabilidad de aquello que cuenta como justo por naturaleza no resulta fácilmente compatible con la insistencia en la inmutabilidad de la ley natural y sus preceptos fundamentales, tal como esta caracteriza a la mayoría de las concepciones más representativas del iusnaturalismo clásico y moderno. El modo más habitual de lidiar con esta dificultad consistió, tradicionalmente, en el desarrollo de diversas estrategias de relativización o minimización del alcance de la variabilidad admitida por Aristóteles, una tendencia observable ya en el tratado *Magna Moralia*, cuyo autor reduce el alcance de la variabilidad a la mera existencia de casos de excepción (cf. *MM* I 34, 1195a1-4). En tiempos recientes se popularizó, en cambio, la tendencia opuesta, que, en sus variantes radicalmente historicistas o relativistas, conduce ya a una lisa y llana reabsorción de la justicia natural en el ámbito de la ley positiva, ya a la completa desconexión de ambas, con la consiguiente imposibilidad de hacer justicia al notorio esfuerzo de Aristóteles, en contra de buena parte de los sofistas, por mantener la distinción, pero sin eliminar todo tipo de conexión[271]. En

271. Un ejemplo paradigmático de una interpretación que conduce a una simple absorción de la justicia natural en la ley positiva se encuentra en Burns (2011), quien atribuye a Aristóteles una variante «conservadora» del iusnaturalismo, en la cual la única función de la ley natural

todo caso, la vía media que Aristóteles busca establecer aquí no resulta fácil de reconstruir en el plano de la interpretación y se ha propuesto toda una variedad de intentos de diverso tipo, enfatizando la conexión ya sea con el marco último de referencia provisto por la mejor forma de organización constitucional, o bien con la noción de felicidad elaborada por recurso a las capacidades naturales del ser humano, o bien con ambas[272].

Como se vio a lo largo de toda la exposición precedente, no puede haber serias dudas de que la concepción que Aristóteles desarrolla en el ámbito de la ética y la política se apoya, en algunos puntos muy básicos pero decisivos, en premisas que hacen referencia a las capacidades, tendencias y necesidades naturales del ser humano, como ser caracterizado no solo por la racionalidad sino también por la sociabilidad. El recurso a tales puntos de apoyo tiene lugar, de diversos modos, no solo a la hora de caracterizar el bien humano, esto es, la felicidad y la virtud, sino también cuando se trata de enjuiciar el modo de organización comunitaria que resulta más adecuado a los fines de la vida buena. Nada de esto basta, sin más, para convertir a Aristóteles en un representante del iusnaturalismo, en el sentido más propio del término. Pero tampoco puede negarse que su concepción contiene toda una serie de importantes elementos que permiten comprender buena parte de las razones por las cuales toda una amplia y venerable tradición de pensamiento pudo verlo como uno de sus inspiradores más importantes.

7. Retórica y poética

7.1. *Retórica y persuasión*

Se ha caracterizado muchas veces a los griegos como un pueblo especialmente inclinado al cultivo de la palabra y el discurso. Y hay una larga tradición de

consiste en proveer una justificación de las leyes positivas, sin permitir jamás una crítica de estas, desde el punto de vista del individuo. Esta posición representa el reverso exacto de la interpretación sugerida más arriba, sobre la base del texto de *Ret.* I 15. Para una severa crítica de la obra y su método, véase Klein (2012).

272. Véase, por ejemplo, Destrée (2000), quien ofrece un intento de balance entre los extremos opuestos del inmovilismo y el historicismo radical, por medio de una interpretación de inflexión comunitarista, según la cual es en el marco de la comunidad política, en particular, en el de aquella que posee la mejor forma de organización constitucional, donde puede adquirir su expresión y su realización más articuladas el sentimiento natural de justicia que es común a todos los seres humanos.

empleo ejemplar de las técnicas oratorias, que en sus antecedentes más remotos puede hacerse retroceder incluso hasta los parlamentos de los personajes homéricos, y que posteriormente encuentra un espacio de manifestación también en el teatro trágico, desde Esquilo en adelante[273]. Pero el auge de la retórica como técnica tuvo lugar recién con la aparición en el siglo V de los sofistas y los maestros de retórica, en el marco de las fuertes transformaciones sociales y políticas que trajo consigo el llamado Siglo de Oro griego, con la transición desde las formas de organización propias de la época arcaica al régimen democrático[274].

Como es sabido, Platón fue un vehemente crítico del modelo educativo encarnado de modo paradigmático por sofistas como Prótagoras, por una parte, y por maestros de retórica como Gorgias, por el otro, a cuyas figuras dedicó, en la primera época de su producción filosófica, dos importantes escritos que llevan el nombre de uno y otro. En lo que concierne a la retórica, en particular, Platón critica duramente en el *Gorgias* la idea misma de una supuesta técnica puramente formal de la persuasión, que apuntara a lograr el convencimiento sobre cualquier tipo de materias, sin ir acompañada del conocimiento específico correspondiente, y contrasta la persuasión así lograda con el tipo de convencimiento que puede lograrse sobre la base de saber genuino referido a un ámbito específico de objetos, y a través de los correspondientes procedimientos de enseñanza (véase *Gorgias* 449c-457c, 462b-468d). Posteriormente, ya en el período de transición a sus obras de vejez, Platón vuelve al problema en el *Fedro*, y opone a la retórica, en el sentido habitual del término, lo que sería una retórica filosófica, que pretende constituir genuino saber y apunta, por tanto, a la verdad (cf. 259e-274a). Es sabido, por otra parte, que la Academia platónica se hallaba en una relación de fuerte oposición y competencia con la escuela de retórica de Isócrates, con su peculiar concepción educativa, e intentaba ofrecer un modelo alternativo de educación, basado en la propia filosofía platónica.

Hay quien ha sugerido que, antes de ingresar a la Academia, Aristóteles podría haber estudiado en la escuela de Isócrates[275]. Pero lo cierto es que ya en el escrito perdido titulado *Grilo*, que escribió siendo muy joven y ya como miembro

273. Para una presentación sumaria del desarrollo y los representantes principales de la retórica griega, véase Kennedy (1985).

274. Para un panorama de esta compleja transición y el papel desempeñado por los sofistas, véase Jaeger (1957a) pp. 263-302.

275. Véase Chroust (1973) pp. 92-104.

de la Academia, Aristóteles se proponía, siguiendo los lineamientos de la crítica platónica, examinar determinados tipos de argumentaciones retóricas pretendidamente sutiles, y mostrar que la retórica no es una genuina técnica (véase Quintiliano II 17 = Aristóteles fr. 69 Rose). Como sugiere Barnes, el *Grilo* y otros escritos tempranos dedicados a la retórica, mencionados en los catálogos antiguos, son el reflejo de la participación del joven Aristóteles en la polémica que la Academia platónica llevaba adelante contra la escuela de Isócrates[276]. Sin embargo, en *Retórica*, su único escrito dedicado al tema que ha sido conservado, Aristóteles ha adoptado ya una posición diferente, pues sostiene ahora que la retórica es efectivamente una técnica o involucra aspectos propios de una técnica, tal como lo muestran claramente la teoría de los modos y los medios de persuasión, en general, y la teoría del silogismo retórico, en particular (véase arriba IV.2.5). La importancia que Aristóteles asignaba a este aspecto queda puesta de manifiesto por el hecho de que reprocha a sus antecesores no haberlo tomado debidamente en consideración (cf. *Ret.* I 1, 1354a11-16).

Como se dijo ya, Aristóteles considera a la retórica una suerte de contraparte de la dialéctica (véase arriba IV.2.5). Ahora bien, la especificidad de esta técnica viene dada por su propio objeto, que no es otro que los modos de persuasión, mientras que todo lo demás le es accesorio (cf. I 1, 1354a13-14). Esto implica que Aristóteles rechaza como insustanciales, a los efectos del tratamiento de la técnica retórica, muchos de los recursos empleados habitualmente en los estrados forenses y en las asambleas públicas, destinados, por ejemplo, a mover al auditorio a la compasión o el miedo (cf. 1354a16-31). En definitiva, reducida a su núcleo estrictamente técnico, la retórica es la capacidad que permite detectar en cada caso particular los medios discursivos adecuados para producir persuasión (cf. I 2, 1355b25-26), y ello sobre cualquier tipo de asunto que pueda ser materia de deliberación, pues es característico de la persuasión retórica valerse de argumentos que no presuponen conocimiento científico, y que pueden ser comprendidos por las personas del común.

Hay medios de persuasión que no son objeto de estudio de la retórica, como, por ejemplo, los testimonios, las confesiones logradas por medio de tortura, las pruebas documentales (I 2, 1355b35-37; véase también I 15). Los recursos de persuasión propios del orador que la retórica toma como objeto de estudio son, por su parte, de tres tipos, a saber: 1) los referidos al carácter del orador, que apuntan

276. Cf. Barnes (1995a) p. 260.

a lograr que el auditorio se forme una opinión favorable del carácter del orador; 2) los que apuntan a motivar determinadas emociones en el auditorio; y 3) los que prueban, real o aparentemente, por medio de argumento (cf. I 2, 1356a2-4). Mientras que el tipo 3) queda referido, fundamentalmente, a procedimientos argumentativos de tipo formal, los tipos 1) y 2) ponen en juego, sobre todo, el efecto pragmático de la oratoria sobre la dimensión afectivo-emocional del auditorio.

En *Retórica* I Aristóteles trata los recursos del tipo 3), que son básicamente el ejemplo, que es la forma específica de procedimiento inductivo del que se vale la retórica (véase arriba IV.2.2), y el entimema o silogismo retórico (véase arriba IV.2.5). El argumento por medio de ejemplos es tan persuasivo como el que se basa en entimemas, pero este motiva mayor aprobación y aplauso en el auditorio (1356b21-25). Ahora bien, en el caso de los procedimientos argumentativos a emplear es decisivo tener en cuenta el contexto pragmático específico en que ha desarrollarse en cada caso el discurso. En tal sentido, Aristóteles distingue tres especies de la oratoria, a saber: 1) la oratoria deliberativa propia del consejero, es decir, la oratoria político-legislativa, que apunta al futuro, pues está referida a decisiones que pueden resultar beneficiosas o perjudiciales; 2) la oratoria forense, que se refiere a los actos del pasado y apunta a mostrar su carácter de legítimos o ilegítimos desde el punto de vista jurídico, y 3) la oratoria manifestativa o epidíctica, que apunta a poner de relieve el carácter noble o vil de algo dado en el presente (cf. I 3). Sobre esta base, Aristóteles trata los tipos de argumento propios de cada una de esas especies de oratoria: los de la oratoria político-legislativa (cf. I 4-8), los propios de la oratoria epidíctica (I 9), y los propios de la retórica forense (I 10-14). En el tratamiento del libro I Aristóteles considera argumentaciones específicas cuyas premisas vienen extraídas de la ética y la política. Pero en los caps. 18-26 del libro II complementa el tratamiento con una consideración sumaria de las argumentaciones generales que parten de «lugares comunes» (*tópoi*) y aspectos conexos (véase arriba IV.2.4). Esta distinción entre los dos tipos de premisas empleados obedece al hecho de que Aristóteles admite que el orador apele, cuando es necesario, a premisas que derivan de conocimiento más especializado, allí donde ya no hay premisas de carácter no específico que puedan cumplir la función requerida[277].

Los recursos persuasivos del tipo 1) y 2) son tratados en el libro II de la obra. Los recursos del tipo 1), que apuntan a formar en el auditorio una opinión

277. Cf. Ross (1981) p. 386.

favorable sobre el orador, se consideran en II 1. Aristóteles señala que hay tres características fundamentales que convierten en digno de crédito a un orador, a saber: la prudencia (*phrónēsis*), la virtud (*arētḗ*) y la benevolencia (*eúnoia*) (cf. II 1, 1378a6-8).

Por su parte, los recursos del tipo 2) se tratan en II 2-11, fundamentalmente, donde Aristóteles provee una notable fenomenología de las reacciones emocionales, cuya estructura el orador debe conocer y considerar, si espera poder lograr resultados efectivos, en su intento por influir sobre la esfera emocional-afectiva del auditorio. Por su detalle y su comparativa extensión, este tratamiento específico de las emociones o pasiones (*páthe*) no encuentra parangón en ningún otro escrito del *corpus*, incluidos los tratados éticos, donde la consideración del papel de la emocionalidad en la motivación de las acciones juega, sin embargo, un papel importantísimo. Aristóteles analiza aquí cada una de las principales emociones y sus opuestos, tales como ira (*orgḗ*) y calma (*praótēs*) (II 2 y 3, respectivamente), el afecto de amistad (*philía*) y el odio (*mîsos*) o la enemistad (*échthra*) (II 4), el miedo (*phóbos*) (II 5), la vergüenza (*aischýnē*) y la desvergüenza (*anaischyntía*) (II 6), la amabilidad (*cháris*) (II 7), la compasión (*éleos*) (II 8) y la indignación (*némesis*) (II 9), la envidia (*phthónos*) (II 10), y los celos (*zêlos*) (II 11). En su análisis de estas diferentes reacciones afectivas o emocionales Aristóteles apunta a mostrar de qué modo cada una de ellas está intencionalmente dirigida a un determinado tipo de situación, y ello de modo tal que, por una parte, la situación del caso aparece como la causa que motiva tal reacción, y, por otra, la correspondiente reacción emocional-afectiva abre la situación en su significación específica: así, el miedo está estructuralmente correlacionado con situaciones de peligro (cf. II 5, 1382a21-32), de modo tal que aquello que es peligroso o temible provoca dicha reacción emocional, que, a su vez, es la que permite percibir lo peligroso o temible como tal, pues solo podemos percatarnos del peligro cuando tenemos las capacidades que nos permiten experimentar miedo, tales como, por ejemplo, determinados tipos de conocimiento y cierto nivel de experiencia (cf. 1382a28-32), o, al menos, ciertas predisposiciones instintivas, para el caso de las formas más elementales del temor[278]. El estudio de las reacciones emocionales se complementa en los caps. 12-17 con un tratamiento sumario de los diferentes

278. Para este aspecto, véase Vigo (1996) pp. 158-161. Para una discusión del tratamiento aristotélico de las emociones, que enfatiza los aspectos vinculados con su carácter intencional-cognitivo, véase Nussbaum (1994) pp. 78-101.

tipos de caracteres que el orador encuentra habitualmente representados en su auditorio, según se trate de gente más joven o más vieja, de tal o cual condición social o económica, etc.

El tratamiento de los recursos persuasivos en los libros I-II es complementado, desde un punto de vista diferente, en el libro III, donde se considera, en su efecto persuasivo, las características formales del discurso, tales como su estilo (cf. III 2-12) y su plan (cf. III 13-19). Respecto del estilo, Aristóteles enfatiza la importancia de la claridad y la conveniencia del tema, y considera también los aspectos relativos a la estructura gramatical y el ritmo. En cuanto al plan del discurso, reivindica una organización sencilla, basada en dos partes fundamentales: la exposición del tema y la prueba.

7.2. *Discurso, afectividad y acción*

Desde el punto de vista sistemático, la disciplina que Aristóteles presenta en el tratado titulado *Retórica* reviste un carácter ciertamente peculiar. Aristóteles intenta dar cuenta de esta peculiaridad señalando que la retórica viene a ser, en cierto modo, un compuesto de la analítica, es decir, la lógica, y la política (cf. I 2, 1356a20-27), donde, como enfatiza Donini, «política» está tomado en el sentido lato que incluye también la ética[279]. Por una parte, Aristóteles pretende justificar su estatuto de genuina técnica, y para ello, enfatiza los aspectos vinculados con las formas propias de la argumentación retórica, lo que aproxima la retórica a las disciplinas formales de las que se ocupan los tratados del *Organon*, concretamente, a la analítica y, sobre todo, la dialéctica. Por otra parte, desde el punto de vista de su contenido temático propio, la retórica está próxima a las disciplinas fundamentales dentro del ámbito de la filosofía práctica, esto es, la ética y la política. Si bien la capacidad del orador lo faculta para hablar persuasivamente ante un público general, en principio, sobre cualquier tema que no caiga bajo la competencia de las ciencias particulares, lo cierto es que, en su ejercicio concreto, la retórica queda referida fundamentalmente al ámbito de los asuntos humanos, más concretamente, al ámbito de aquellos asuntos de interés común sobre los cuales se delibera y se decide en las asambleas, los cuerpos colegiados, etc. Se trata, pues, de asuntos directamente conectados con los intereses, las expectativas

279. Cf. Donini (1997) p. 356.

y los proyectos vitales de los agentes humanos que forman parte del auditorio al que el orador debe dirigirse en cada caso. Por lo mismo, el destinatario de los intentos de persuasión puestos en marcha por el orador es siempre un público que está interesado de diversos modos y, con ello, también emocional o afectivamente involucrado en los asuntos sobre los que versa el discurso, que debe tomar decisiones al respecto, y al cual es preciso orientar de determinada manera a la acción. Se trata, además, de asuntos que pertenecen al horizonte de la variabilidad y la contingencia, en los cuales no es posible pretender el tipo de exactitud y de necesidad que caracteriza al modo de proceder propio de las ciencias que se ocupan de aquello que es necesario. A diferencia de la demostración científica, la argumentación retórica se mueve, como se vio (cf. IV.2.5), en el dominio de lo que resulta meramente probable o verosímil.

Esta confluencia de factores vinculados con aspectos lógico-formales, con las reacciones emocionales y el dominio de la afectividad, y con los procesos de formación de juicios evaluativos, de deliberación y de toma de decisiones, da cuenta de la complejidad del ámbito dentro del cual el orador debe desplegar su técnica. La eficacia de los mecanismos de persuasión empleados dependerá, pues, en gran medida, de la capacidad que se posea para hacer justicia a la diversidad de factores que intervienen en dicho ámbito, en particular, desde el punto de vista del papel que cada uno de ellos desempeña en el proceso de formación de los juicios evaluativos que subyacen a la toma de decisiones a través de correspondientes procesos deliberativos. Aristóteles mismo señala que la técnica retórica tiene por objetivo, en definitiva, la producción de decisiones basadas en juicios (*krísis*) (cf. II 1, 1377b20-21). No solo la credibilidad del orador, sino también, y en medida decisiva, las reacciones afectivas que sus palabras provocan en el auditorio resultan relevantes en este sentido, pues las emociones van acompañadas de sensaciones de agrado o desagrado, e influyen así directamente sobre el modo en que se juzgan las cosas (cf. II 1, 1378a19-20)[280].

En atención a las características específicas del contexto real-pragmático en el que se inserta el discurso retórico y a su peculiar finalidad motivacional se explica que el tratamiento del uso de la argumentación y del lenguaje que Aristóteles realiza en este contexto apunte a poner de relieve características que en un contexto de carácter puramente lógico o semántico quedan, más bien, relegadas al trasfondo. Dicho en términos actuales, es la *dimensión pragmática* del lenguaje la que ocupa

280. Para el tópico de la influencia de las emociones sobre el juicio, véase Leighton (1996).

aquí el centro de la atención, pues incluso allí donde se tematizan características formales situadas en el nivel lógico-argumentativo o bien sintáctico-estilístico, el tratamiento apunta aquí, sobre todo, a determinar qué tipo de propiedades poseen dichas estructuras, desde el punto de vista de su función concreta como *actos de habla*, y ello en el marco de un discurso encaminado a producir persuasión, bajo determinadas condiciones dadas de antemano, que conciernen tanto al ámbito objetivo sobre el cual dicho discurso versa, como a las disposiciones y características del auditorio al que va dirigido. El entramado motivacional en el cual los enunciados empleados en todo uso concreto del lenguaje están insertos de antemano es un aspecto que los enfoques predominantemente formales tienden a relegar al trasfondo, al orientarse prioritariamente a partir de ejemplos de enunciados simples y descontextualizados. En el tipo peculiar de abordaje –menos preciso, pero también menos abstracto– que apunta a la dimensión pragmática del lenguaje, dicho aspecto revela, en cambio, su importancia decisiva, a la hora de dar cuenta de las funciones que efectivamente cumplen las expresiones lingüísticas en su contexto originario de empleo, que no es otro, en definitiva, que el de la vida práctica y la ocupación con las cosas y los acontecimientos del mundo en el que ella se desarrolla. Con su intento de hacer justicia no solo a los aspectos lógico-formales involucrados, sino también a aquellos otros que se sustraen a todo intento de capturarlos de modo exhaustivo por vía de formalización, Aristóteles pone de manifiesto, pues, también en este campo una aguda sensibilidad para la especificidad de los fenómenos abordados, que le permite detectar la complejidad de factores y presupuestos que prácticas tan habituales y aparentemente inocentes como el uso persuasivo del lenguaje traen siempre ya consigo.

Por el lado de la función motivacional respecto de las acciones que desempeña el lenguaje no solo como vehículo del razonamiento, sino también a través de su relación con el ámbito de las reacciones emocionales y afectivas, se advierte, por último, la estrecha conexión que la temática abordada en *Retórica* guarda con problemas centrales que Aristóteles tiene en vista en su ética. Las relaciones entre retórica y ética en el pensamiento aristotélico han recibido una atención creciente en los últimos tiempos. Pero hay aquí varios niveles de consideración que, aunque en la práctica no pueden ser completamente divorciados, no deberían ser confundidos. Un primer nivel concierne a las relaciones existentes entre el modelo ético que Aristóteles presenta en obras como *Ética a Nicómaco* y *Ética a Eudemo*, por un lado, y los pasajes de *Retórica* que se ocupan con cuestiones referidas a temas éticos, como la virtud, las pasiones, etc. Un tipo diferente de conexión entre ética

y retórica concierne al modo en que el discurso retórico, si pretende ser eficaz en la búsqueda de la persuasión, debe considerar determinados aspectos vinculados con las cualidades morales del propio orador y del auditorio así como con las implicaciones morales de los asuntos sobre los cuales se delibera. Por último, y en conexión inmediata con lo anterior, un tercer aspecto concierne al estatuto moral de la propia técnica retórica, y a la pregunta de si el empleo de técnicas de persuasión como aquellas de las que el orador aprende a valerse con eficacia puede considerarse él mismo como moralmente legítimo, y hasta qué punto o bajo qué condiciones. Por caso, ¿qué implicaciones éticas posee el empleo consciente de argumentaciones solo aparentemente probatorias o la apelación deliberada a determinadas respuestas emocionales del auditorio?

Como se vio, el propio Aristóteles deja fuera de consideración como impropios de la retórica determinados recursos persuasivos, entre ellos, los recursos no discursivos destinados a inducir reacciones emocionales de determinado tipo, esos que ya Sócrates había considerado indignos en su defensa ante el tribunal ateniense. Por otra parte, el propio Aristóteles enfatiza la crucial importancia del papel motivacional de las respuestas afectivas y emocionales, cuando se trata de alcanzar los fines propios de la oratoria. La pregunta es cuándo un medio de persuasión que apela discursivamente a la emocionalidad puede considerarse o no como éticamente legitimado, y más en general aún, en qué medida un uso persuasivo del lenguaje que no está basado en genuino conocimiento, sino en opiniones comunes y apariencias probables, satisface las exigencias de lo que es moralmente correcto. ¿Debe un buen orador atender a este aspecto de la vinculación entre ética y retórica o más bien no, en la medida en que ello resulte irrelevante desde el punto de vista del empleo eficaz de su técnica? Se trata, en buena medida, de las preguntas que ya Platón se había planteado respecto de la retórica de su tiempo, y que motivaron su actitud de desconfianza frente a ella. Aristóteles, que inicialmente compartió la actitud platónica, parece haber buscado posteriormente un punto de equilibrio entre el reconocimiento de la autonomía de las técnicas de persuasión de las que se vale el buen orador, por un lado, y el reconocimiento de las ineludibles implicaciones éticas que trae consigo una técnica destinada a perfeccionar el uso persuasivo del lenguaje, por el otro, aunque no es claro que haya dado en todos los casos con el tipo de mediación aquí requerido[281].

281. Para la discusión de los diferentes aspectos de la conexión entre ética y retórica, véase Wörner (1990); Irwin (1996); Engberg Pedersen (1996).

7.3. *Retórica y política, retórica y filosofía*

Como se vio, por el lado de su contenido la retórica se encuentra próxima a las dos disciplinas fundamentales de la filosofía práctica, la ética y la política: el ámbito temático al que quedan referidos los discursos del orador que intenta persuadir al auditorio no es otro que el ámbito de las cuestiones ético-políticas sobre las cuales se debate, se delibera y también se decide, en contextos de carácter público, que generalmente quedan insertos en un determinado marco de regulación formal-institucional, como los tribunales y las asambleas. De hecho, los tres tipos de oratoria distinguidos por Aristóteles se mueven en el ámbito de la política, en el sentido amplio del término. Así, 1) la oratoria deliberativa tiene por tema las cuestiones debatidas en las asambleas, que son, en definitiva, de cinco tipos fundamentales, a saber: las referidas a los ingresos del Estado, las referidas a la guerra y la paz, las referidas a la defensa del territorio, las referidas al comercio exterior y las referidas a la legislación (cf. *Ret.* I 4, 1359a19-23). El buen uso de la palabra en este contexto específico requiere algún tipo de conocimiento acerca de aquello en lo que consiste la felicidad para los hombres así como de sus elementos constitutivos y presupuestos (cf. I 5-7). Por su parte, 2) la oratoria forense debe basarse en algún tipo de conocimiento de la justicia y la injusticia así como de las causas y circunstancias propias del acto justo e injusto (cf. I 10-14). Finalmente, 3) la oratoria epidíctica, cuyo objetivo es el elogio de la virtud y la censura del vicio, debe, por lo mismo, basarse en algún tipo de conocimiento de ambos, de modo de poder reconocer y poner de manifiesto lo que es moralmente bello o vergonzoso (cf. I 9)[282].

Se advierte, pues, que por el lado de la determinación de su contenido temático específico la retórica guarda una estrecha conexión con la filosofía, en este caso, a través de la referencia a las disciplinas fundamentales en el ámbito de la filosofía práctica. Pero también desde el punto de vista del instrumentario formal y argumentativo del que se vale la retórica conecta, como se ha visto, con disciplinas formales tales como la analítica y la dialéctica. Si se tiene en cuenta, además, el papel decisivo que la propia dialéctica –de la cual la retórica es la contraparte– juega, dentro de la concepción aristotélica, allí donde se trata de abrir vías de acceso al conocimiento de los primeros principios del saber teórico (véase arriba IV.2.4), se comprende de inmediato que, contra lo que podría parecer a

282. Para todo esto, véase Donini (1997) p. 356.

primera vista, la retórica está también, para Aristóteles, en estrecha conexión con la filosofía por el lado de sus disciplinas fundamentales de carácter puramente teórico, justamente en la medida en que tampoco la filosofía puede prescindir del recurso a criterios de plausibilidad, a las opiniones reputadas y, con ello, a los argumentos que apuntan a lograr la persuasión del interlocutor en cuestiones últimas sobre las cuales no puede procederse al modo estrictamente deductivo que caracteriza a las ciencias demostrativas particulares[283].

7.4. *La poética y la idea de una filosofía del obrar productivo*

Como se vio (véase arriba IV.5.3), en *Metafísica* VI 1 Aristóteles provee una clasificación de las ciencias, en la cual distingue tres tipos de ciencia (*epistḗmē*) o filosofía (*philosophía*) y las modalidades específicas de pensamiento (*diánoia*) que les corresponden, a saber: las teóricas, las prácticas y las productivas (cf. 1025b18-25). Esta clasificación tripartita, que vuelve a ser mencionada, de modo meramente ocasional, solo en un pasaje de *Tópicos* (cf. VI 6, 145a15-18), contrasta, en cierto modo, con la orientación más habitual de Aristóteles, en la gran mayoría de los textos relevantes del *corpus*, a partir de la dicotomía entre los saberes teóricos y los saberes prácticos, dicotomía que resultó decisiva también para la tradición filosófica posterior, que se orienta a partir de la distinción fundamental entre lo que dio en llamarse la razón teórica, por un lado, y la razón práctica, por el otro. Es cierto que los ejemplos tomados del ámbito de la producción técnico-artística recurren con gran frecuencia en los escritos aristotélicos, tanto en contextos propios de la filosofía teórica como de la filosofía práctica. Sin embargo, la idea de una ciencia filosófica que tematice de modo específico las estructuras propias del obrar productivo y su ámbito específico de objetos no juega papel alguno en dichos contextos.

Si se busca en los escritos conservados del *corpus* un ejemplo de lo que podría ser el tipo de tratamiento propio de la filosofía del obrar productivo, en el sentido propio que alude a la producción de artefactos, tal como Aristóteles la tiene en vista en la clasificación de las ciencias de *Metafísica* VI 1, solo el tratado titulado *Poética* parece estar en condiciones de proveerlo. En dicho tratado, que ha sido

283. Para la vinculación de la dialéctica y la retórica con la filosofía, véase las observaciones de Aubenque (1962) pp. 251-264.

conservado solo de modo parcial (véase arriba IV.1.2), se ocupa con la tematización de los principios que guían la producción de un tipo peculiar de artefactos como son las obras artísticas de carácter imitativo. Más concretamente, dentro del género de la *imitación* (*mímēsis*), Aristóteles establece una distinción entre artes que imitan por medio del color y la forma, las artes plásticas, artes que imitan por medio de la voz, que corresponden a las diferentes formas de la poesía, artes que imitan por medio del ritmo y la armonía, como las artes musicales, y artes que imitan solo por medio del ritmo, como la danza (cf. *Poét.* 1, 1447a16-b8). En rigor, Aristóteles declara desde el comienzo que su intención no es ocuparse de la totalidad del género de las artes imitativas, sino solo del correspondiente a la poesía, en sus diferentes especies (cf. 1147a8-13), y menciona entre ellas la épica, la tragedia, la comedia y el ditirambo (cf. 1147a13-14). Ahora bien, en la parte conservada del escrito solo se estudia la tragedia (caps. 6-22) y, de modo mucho más breve y menos detallado, la épica (cf. caps. 23-26); por su parte, la comedia era el tema principal del libro II, que se ha perdido.

La finalidad del escrito, que ha atraído el interés de numerosos y brillantes intérpretes como pocas otras obras de Aristóteles, no ha resultado inmediatamente clara a dichos intérpretes[284]. Muchas veces –ya en la Antigüedad, pero, sobre todo, en la recepción neoclásica de los siglos XVII y XVIII– se lo ha leído como una obra de preceptiva literaria, encaminada a establecer los principios que deben regir la composición de textos poéticos. Otras veces, se ha señalado, no sin razón, que los pasajes preceptivos que puedan leerse como encaminados a guiar la composición de obras poéticas son más bien excepcionales en el escrito y están concentrados en pocos lugares, y se ha sugerido, sobre esa base, que la obra tendría más bien la finalidad de establecer los principios que guían el juicio crítico de las obras literarias, y no de su composición, de modo que estaría destinada a quienes desean obtener competencia en la apreciación del valor artístico de las obras literarias[285].

Sin ser ajenos al escrito los aspectos puestos de relieve por ambos tipos de interpretación mencionados, no resulta extraño que centrándose en ellos los intérpretes hayan solido ver la temática abordada en *Poética* como más bien periférica respecto del contenido nuclear de la filosofía aristotélica, y alejada de las preocu-

284. Para una breve historia de la recepción del escrito en la modernidad, véase Halliwell (1992).

285. Véase Donini (1997) pp. 327-328.

paciones fundamentales del autor[286]. Una perspectiva diferente se abre cuando se tiene en vista el hecho ya mencionado de que *Poética* constituye el único escrito que ejemplifica de modo específico el tipo de indagación que sería propia de una filosofía del obrar productivo, y se pregunta, sobre esa base, por qué razón, entre todos los posibles tipos de actividades productivas y de artefactos, entre todos los que le eran familiares, Aristóteles parece haberse interesado especialmente por actividades productivas tan peculiares como las propias de composición poética, y por «artefactos» tan peculiares como las obras literarias resultantes de ellas.

En un escrito brillante, W. Wieland ha ensayado recientemente una explicación diferente de las conexiones que dan cuenta de esta curiosa situación[287]. Wieland señala que es el peculiar estatuto de los artefactos resultantes de la creación artística lo que de alguna manera forzó a Aristóteles a tematizar específicamente el caso particular de la creación poética, dentro del ámbito mucho más amplio de las actividades técnico-productivas. La peculiaridad que distingue a las obras de arte y, en particular, a las obras literarias de todos los demás artefactos reside en el hecho de que, una vez producidas, están en condiciones de desplegar una suerte de vida independiente de su autor y, sobre todo, de ejercer un peculiar influjo causal sobre quienes tratan con ellas en el modo que corresponde a su naturaleza de obras artísticas o literarias. En el caso particular de las obras del teatro trágico, escritas para ser representadas, se trata del efecto que la representación dramática produce como tal sobre los espectadores. Mientras que en el horizonte cultural y técnico del mundo griego los demás artefactos parecen constituir el mero resultado cristalizado de los actos que dan cuenta de su producción, los productos del arte imitativo y, en particular, los de la creación literaria poseen un carácter peculiar, en virtud del cual no parecen dejarse reducir al estatuto de meras cosas, y ello justamente en la medida en que, dentro del contexto de la contemplación estética, están en condiciones de desplegar un tipo particular de poder causal sobre el espectador. Esto explicaría que el caso de las obras poéticas haya hecho comprender a Aristóteles la necesidad de dar cuenta de estructuras específicas del ámbito de la producción técnico-artística que otro tipo de artefacto no estaba en condiciones de ilustrar con la misma nitidez, al menos, en el contexto de la técnica griega. Resulta patente la diferencia con lo que ocurre en el caso de la técnica moderna, la cual parece caracterizarse por constituir una suerte de siste-

286. Véase Ross (1981) p. 393.
287. Véase Wieland (1996).

ma holístico interpelante, dentro del cual los artefactos y los subsistemas que lo integran parecen llevar una vida propia, independiente de los sujetos que operan con ellos, y desplegar incluso un poder que, en buena medida, tiende a sojuzgar a dichos sujetos. La resistencia a ser reducidos al estatuto de meras cosas que mostraban los artefactos artísticos en el horizonte técnico-cultural griego era, en cambio, un caso más bien excepcional, lo que explica que la tematización de la creación poético-literaria y artística haya provisto el ejemplo orientativo para una filosofía de la actividad técnico-productiva, que considera a este tipo de actividad en lo que tiene de específico e irreductible a otros tipos de actividades, como la actividad práctica.

Como quiera que sea, que el aspecto destacado por Wieland toca un punto clave en la reflexión aristotélica sobre la creación poética, lo muestra claramente el hecho de que la doctrina del efecto trágico que Aristóteles expone en *Poética* constituye uno de los fragmentos más discutidos y, sin duda, filosóficamente más relevantes de la obra. Pero, además, este tipo de interpretación, que da cuenta de la especificidad del enfoque practicado por Aristóteles en el escrito a partir de las características distintivas del tipo de artefacto que es objeto de la actividad poético-literaria, permite también comprender mejor por qué hay una relación estrecha entre la temática abordada en *Poética* y la que Aristóteles aborda en sus escritos de filosofía práctica. En particular, hay, como se verá, una estrecha conexión de la doctrina aristotélica del error trágico y del efecto catártico de su contemplación por parte del espectador con temas centrales de la teoría de la acción contenida y la idea de la contemplación que Aristóteles presenta en *Ética a Nicómaco*.

No hay que olvidar, por otra parte, que ya Platón mostró honda preocupación por los efectos de las artes imitativas, tanto las literarias como las plásticas y las musicales, como lo muestran sus recurrentes reflexiones sobre el tema en escritos que van desde el período de juventud (p. ej. *Ion*) hasta la vejez (p. ej. *Leyes*), pasando por las obras constructivas del período de madurez (*vgr. República*). El propio Aristóteles no solo apela a ejemplos tomados de la creación poética y, en particular, de la tragedia para ilustrar problemas centrales de la ética. A esto se añade el hecho de que también en *Política* el tema relativo a los efectos producidos por los diferentes tipos de representación artística juega, desde el punto de vista de la discusión del sistema educativo del Estado ideal, un papel destacado, en particular, con relación al caso de la música y también del teatro (véase VIII 5-7).

A la luz de este complejo conjunto de conexiones difícilmente pueda sostenerse el juicio según el cual la temática abordada en *Poética* sería meramente periférica y carecería de una estrecha vinculación de las preocupaciones nucleares de la filosofía aristotélica.

7.5. *Imitación, acción y creación poética*

La noción de *mímesis*, esto es, «imitación» o «representación» provee el concepto básico para la caracterización de las actividades de la producción artístico-poética que lleva a cabo Aristóteles. Aristóteles no provee una caracterización general de lo que ha de entenderse bajo *mímēsis*, pero explica que el objeto de la *mímēsis*, es decir, lo imitado o representado son las personas que actúan, los sujetos de praxis, que serán como tales hombres buenos o malos, de conformidad con la multiplicidad de posibles tipos de caracteres que representan la virtud o el vicio (cf. *Poét.* 2, 1448a1-4). Esto implica que los personajes representados serán ya mejores, ya peores, ya iguales a los espectadores, en lo que concierne a sus cualidades morales (cf. 1448a4-5). Así, por ejemplo, la tragedia representa caracteres morales buenos, aunque no necesariamente muy superiores a los de la media de los espectadores, mientras que la comedia es representación de caracteres que son peores a la media del común de la gente (cf. 1448a16-18).

Lo que se imita son, en definitiva, los caracteres (*ḗthē*), las emociones (*páthē*) y las acciones (*práxeis*) (cf. 1447a28). Pensada en términos estrictamente representativos, pareciera que la noción de imitación aquí introducida acomoda, sobre todo, a artes como el teatro, la pintura, la danza y la literatura. Sin embargo, Aristóteles extiende la aplicación del concepto también al caso de la música, y sostiene incluso que esta es el arte cuyas imitaciones más se aproximan a aquello que representan, en la medida en que, a través de las melodías y los ritmos, evoca emociones como la alegría, la pena, etc. de un modo, por así decir, puro e inmediato (cf. *Pol.* VIII 5, 1340a14-b19).

Las diferencias entre los distintos modos de imitación que caracterizan a las diferentes artes conciernen a tres aspectos fundamentales, a saber: los medios de la imitación, sus objetos y su modalidad (cf. *Poét.* 1, 1447a16-18; 3, 1448a24-25). Por lo pronto, hay una distinción básica entre artes que imitan por medio del color y la forma, las artes plásticas, y artes que imitan por medio de la voz y, en general, del sonido (cf. 1447a18-20). La poesía pertenece al segundo grupo y, en tal

sentido, está próxima a la música y la danza. Los medios específicos de imitación de este grupo son el ritmo, el lenguaje y la armonía musical, y de su combinación resultan las diferentes artes del grupo, a saber: la danza opera solo con el ritmo; el teatro en prosa del tipo del *mimo* solo con el lenguaje; las elegías y la poesía épica se valen del lenguaje y el ritmo, en la medida en que apelan a versos de diferentes metros; la música se vale del ritmo y la armonía; y, finalmente, la poesía lírica, la tragedia y la comedia combinan ritmo, armonía y lenguaje (cf. 1447a21-b29). Como se ve, la tragedia pertenece al subgrupo de artes imitativas por medio de la voz que combinan la mayor cantidad posible de recursos imitativos.

En su origen como actividad humana la creación poética, en general, y la poesía trágica, en particular, remiten a dos causas complementarias entre sí, a saber: por una parte, el hombre posee por naturaleza una tendencia natural a la imitación, ya desde la niñez, que explica buena parte de los procesos de aprendizaje; por otra parte, la contemplación de imitaciones realizadas por otros produce habitualmente, como lo muestra la experiencia, una sensación de regocijo, pues, aunque el *objeto* representado sea en sí mismo desagradable o penoso, como lo son, por ejemplo, los animales inferiores y los cadáveres, sin embargo, en cuanto objeto *representado*, causa deleite (cf. 4, 1448b5-12). La razón de ello la encuentra Aristóteles, en definitiva, en el hecho de que aprender algo constituye uno de los más grandes placeres, no solo para el filósofo, sino también para el común de la gente, por poca capacidad que se posea para ello (cf. 1448b12-15). Dicho de otro modo: Aristóteles explica el origen de la creación poética y de la poesía trágica, en definitiva, por referencia a la misma tendencia natural al saber que da cuenta de la génesis no solo de las diferentes formas posibles del conocimiento, sino también, como se vio, de la propia filosofía (véase arriba IV.5.1). Más aún, la experiencia estética que facilita la creación poética constituye, para Aristóteles, un tipo especialmente señalado de acceso cognitivo al mundo de la praxis humana, como lo muestra el hecho de que considere a la poesía incluso como *más filosófica* (*philosophṓteron*) y *más seria* (*spoudaióteron*) que la historia, en la medida en que la poesía da expresión más bien a lo universal, mientras que la historia queda restringida al ámbito de lo particular (cf. 9, 1451b5-7). Como se verá, esta constatación no se limita en su alcance al hecho de que los caracteres y las situaciones que presenta la poesía, en particular, la poesía trágica, tienden a elevarse al rango de ejemplos paradigmáticos, sino que, más allá de ello, alude también al hecho de que a través de la representación trágica el espectador es puesto en condiciones de acceder de un modo especialmente esclarecido, desde el punto de

vista cognitivo, a ciertos rasgos básicos que signan la condición humana, en el mundo compartido de la praxis.

En lo que toca a la tragedia, en particular, Aristóteles la caracteriza como la imitación (*mímēsis*) de una acción noble y completa, que posee una cierta extensión, en un lenguaje provisto de accesorios agradables (es decir, de ritmo y armonía o tonos musicales), cuyas diferentes especies van distribuidas separadamente en las distintas partes de la obra, todo ello en una forma dramática y no narrativa, que a través de la compasión y el temor produce una purificación de tales afecciones (cf. 6, 1149b24-28). Aristóteles explica que el más importante de los componentes de la tragedia es la composición de los hechos, la trama, pues la tragedia no es una representación imitativa de personas meramente, sino, más bien, de sus acciones y sus vidas (cf. 1150a15-16). Y, en este sentido, enfatiza que la sucesión de hechos que presenta la trama debe constituir una totalidad, es decir, debe tener un comienzo, un medio y un final, dentro de la cual se pueda advertir claramente la razón por la cual comienza y termina donde precisamente lo hace (cf. 7, 1450b23-34). Por la misma razón debe haber una adecuada proporción entre las partes de la trama, y la historia misma debe mantenerse dentro de ciertos límites de extensión (cf. 1450b34-1451a15). Por otra parte, Aristóteles insiste en el hecho de que los nexos que vinculan los diferentes hechos presentados deben ser tales que la sucesión de estos no aparezca como arbitraria o meramente casual: por el contrario, todo debe producirse de un modo que parezca plausible o incluso necesario (cf. 9, 1451a36-38; 10, 1452a18-21; 15, 1454a33-36). Esto no impide que los hechos que marcan el punto de inflexión a partir del cual se produce el desenlace –que, como tal, es bastante previsible, pues la ruina de los protagonistas está en los relatos trágicos, por lo general, decidida de antemano– puedan o incluso deban revestir un carácter, en cierto modo, sorpresivo o inesperado, si se pretende que su efecto trágico sea más intenso (cf. 9, 1452a1-4). La adecuada unidad, la completitud y también la universalidad de la acción representada constituyen, como tales, requisitos imprescindibles para alcanzar el objetivo de que la obra produzca realmente el efecto trágico al que apunta.

7.6. *La tragedia y su efecto catártico*

La tragedia es imitación (*mímēsis*) de la acción humana (*prâxis*). Lo peculiar de dicha forma de imitación, dentro del conjunto de la creación poética, reside no

solo en los elementos puestos en juego, ni tampoco en la combinación de medios con la que opera, sino también, y fundamentalmente, en el efecto a cuya producción apunta. Como se vio, Aristóteles caracteriza a dicho efecto como una suerte de *purificación* (*kátharsis*), más concretamente, una purificación de las emociones de la compasión (*éleos*) y el miedo (*phóbos*), operada por medio de la excitación de dichas emociones (cf. *Poét.* 6, 1449b27-28). La interpretación de esta escueta formulación que describe el efecto catártico de la tragedia ha motivado una interminable discusión acerca de su alcance preciso[288]. Las interpretaciones van desde las de alcance médico-homeopático, que ven la *kátharsis*, al modo de un fenómeno cuasi-físico, como una suerte de purga, hasta las que la consideran como un fenómeno de esclarecimiento cognitivo, pasando por las que la toman como un fenómeno de tipo afectivo-emocional, una suerte de purificación de las emociones. Los dos últimos tipos de interpretación pueden ser vinculados entre sí, pues nada impide atribuir al esclarecimiento cognitivo una función catártica respecto de las emociones[289], ya que dicho esclarecimiento puede muy bien constituir el camino a través del cual se obtiene tal efecto catártico[290].

Como quiera que sea, la pregunta es cuál es el alcance específico del efecto catártico que Aristóteles tiene aquí en vista. Una interpretación a primera vista plausible señala que se trata, en definitiva, de un efecto positivo para la educación del carácter de los espectadores, que contribuye así a una mejor orientación de su propia praxis[291]. Sin embargo, como se ha hecho notar[292], este tipo de interpretación educativa del efecto catártico no puede ser correcta en general, pues Aristóteles mismo señala que dicho efecto será útil para cualquier tipo de espectador (cf. *Pol.* VIII 7, 1342a14-15), es decir, tanto para el que necesita progresar por el camino de la virtud y el adecuado trato con sus emociones, como también para el virtuoso, que ha logrado ya una perfecta armonía interior y ha introducido el necesario orden en su economía emocional.

El genuino alcance del efecto catártico se comprende mejor a la luz de su conexión con la doctrina aristotélica del error trágico (*hamartía*). Lo que el es-

288. Para un panorama cronológico de las interpretaciones modernas, véase la colección de ensayos en Luserke (1991).

289. Cf. Wagner (1984).

290. Cf. Lear (1988) pp. 321-326.

291. Cf. Nussbaum (1986) pp. 388-391.

292. Véase Lear (1988) pp. 319-320.

pectador de una tragedia contempla es normalmente el origen, el desarrollo y las consecuencias de un error trágico, tal como este se manifiesta en un caso de dimensión extraordinaria y paradigmática. No se trata aquí de un error moral o determinado por fallas morales del sujeto en cuestión, sino de un error de carácter fundamentalmente cognitivo, referido a las circunstancias y objetos de la acción llevada a cabo, del tipo del que Aristóteles estudia en su tratamiento de las acciones involuntarias por ignorancia (véase *EN* III 2, 1110a18-1111a21). Como se vio, el protagonista de la historia no puede ser un hombre vil, sino que debe ser moralmente, al menos, tan respetable como la media del auditorio (cf. *Poét.* 13, 1453a7-9). El acontecer trágico se desencadena habitualmente a partir de un error no demasiado grave que no afecta la cualidad moral del agente (cf. 1453a8-9), pero que, a raíz de una conjunción de circunstancias y acontecimientos, termina produciendo consecuencias funestas e irreparables para el propio protagonista, a tal punto graves, que no puedan ser vistas más que como inmerecidas (cf. 1453a2-7), y no como un castigo adecuado para el error cometido o para otros errores cometidos por el mismo sujeto.

La experiencia que el espectador hace, al contemplar desde una perspectiva privilegiada y, en cierto modo, omnisciente lo que para los propios personajes del drama aparece rodeado de oscuridad, le facilita un peculiar acceso cognitivo a lo que constituye la situación habitual de todo sujeto de praxis, en tanto debe actuar en un mundo signado por la contingencia y la variabilidad, solo parcialmente transparente para el mismo y poblado de factores que escapan a todo intento de control consciente. Esto le permite, en cierto modo, identificarse con la suerte del protagonista. Es cierto que los casos de tipo trágico son de carácter muy excepcional, de modo que el espectador no espera realmente que le ocurra el mismo tipo de cosa que ve acontecer en el ámbito de la acción representada. Ello no impide, sin embargo, que a través de la ejemplaridad del caso extraordinario se muestren con una nitidez peculiar rasgos constitutivos del mundo de la praxis y de la situación del agente humano dentro de él, que el propio agente puede reconocer como familiares, a partir de sus experiencias más elementales en el trato inmediato con su propia esfera habitual de acción y consigo mismo, en tanto situado fácticamente en dicha esfera y confrontado con la propia incapacidad de ponerla completamente bajo su propio control consciente[293].

293. Para esta línea de interpretación, en diferentes variantes, véase Kosman (1992) pp. 64-66; Vigo (1996) pp. 474-478.

Como se vio (véase arriba IV.6.2), en su ética Aristóteles defiende un ideal de la vida feliz basado en el principio de la superioridad de la actividad puramente contemplativa, la así llamada *theōría*, que facilita el acceso al ámbito de lo que es eterno y necesario. Ahora bien, el término *theōría*, que Aristóteles aplica a la actividad puramente contemplativa del intelecto, tiene su ámbito de aplicación originario justamente en el terreno de la experiencia estético-religiosa. Y, de hecho, Aristóteles lo aplica, al igual que el verbo correspondiente *theōreîn*, para describir el tipo de experiencia correspondiente al espectador de la representación trágica (cf. p. ej. *Poét.* 4, 1448b10-19; 17, 1445b2-6). Ahora bien, si la tragedia es *mímēsis* de la *prâxis*, todo indica que la contemplación estética de dicha *mímēsis* facilita un tipo de acceso diferente, distanciado y, en cierto modo, privilegiado a aquel ámbito en el cual el agente humano se encuentra siempre ya situado y se experimenta a sí mismo, en un modo caracterizado justamente por su facticidad y por su inmediatez, privada de toda distancia. La experiencia de distanciamiento facilitada por este peculiar acceso contemplativo al ámbito de aquello que, por lo pronto, justamente nunca se ofrece como mero objeto de contemplación desinteresada, puede influir también, como es de sospechar, sobre el modo en que el agente, una vez vuelto a su realidad cotidiana, se sitúa frente su propia praxis.

8. El método filosófico. Teoría y práctica

8.1. *El camino hacia los principios y el camino desde los principios*

Como se vio (cf. IV.5.1), Aristóteles caracteriza a la filosofía como una ciencia que se ocupa de los primeros principios y causas de todo lo que es, en cuanto es. Con esta caracterización, que retoma y profundiza tendencias operantes ya en la concepción platónica acerca de la naturaleza del saber filosófico, Aristóteles inaugura, de modo expreso, un peculiar modelo de autocomprensión de la filosofía, que posteriormente iba a revelar su notable productividad y perduralibilidad, a través de una larga y venerable tradición. Dicha tradición se caracteriza, básicamente, por orientarse a partir de una concepción del conocimiento que ve en la idea de fundamentación por referencia a principios el rasgo diferencial de las formas privilegiadas del saber, y en la referencia a principios «últimos» o, lo que en este caso es lo mismo, «primeros», el rasgo diferencial del saber estrictamente filosófico. Esta concepción *fundacionista* del saber, en general, y del saber filosó-

fico, en particular, de carácter esencialmente *arqueológico*, en el sentido preciso que remite a la noción de «principio» (*arché*), no se vio radicalmente cuestionada en la convicción nuclear que la animaba sino hasta tiempos muy recientes. Más precisamente, su genuina puesta en cuestión tuvo lugar recién en el ámbito del pensamiento postmetafísico, desarrollado a partir de fines de los años '60 del siglo XX, y, sobre todo, en el marco del así llamado pensamiento postmoderno, con su rechazo vehemente –aunque, a menudo, más espectacular que genuinamente consistente– de la idea misma de un saber con mayúsculas, al modo del que tenía en vista la tradición filosófica, y, con ello, también de la noción de fundamentación por referencia a principios, vinculada íntimamente con dicha idea del saber.

Ahora bien, se puede estar o no dispuesto a aceptar como justificada la crítica masiva a la concepción fundacionista del saber, tal como esta se ha convertido ya casi en un lugar común en determinados discursos filosóficos actualmente en boga. Pero, más allá de ello, lo cierto es que, al menos, en muchos casos, el descrédito en el que parecen haber caído los modelos fundacionistas del conocimiento se relaciona, de modo directo, con una tendencia a identificar, erróneamente, el fundacionismo, sin más, con lo que serían sus variantes más decididamente *deductivistas*. Dicho de otro modo: no resulta infrecuente que se dé apresuradamente por sentado que la orientación a partir de la idea de fundamentación y, asociado a ella, el recurso a la noción de «principio» deberían conducir, en definitiva, a concepciones cuya caracterítica distintiva más propia vendría dada por el intento de identificar determinados puntos de partida autosustentados, *desde los cuales* resultara posible reobtener derivativamente, de modo directo o indirecto, según los casos, la totalidad del saber posible, concebida esta al modo de un sistema deductivo. Y no hay duda de que, sobre todo, algunos de los sistemas filosóficos más representativos de la Modernidad podrían verse, no sin razón, como ejemplos valederos del tipo de modelo deductivista de fundamentación que la actual crítica al fundacionismo tiene primariamente en la mira. Más aún: hay buenas razones para sostener incluso que ya en el Medioevo, la Antigüedad tardía y la propia Antigüedad clásica pueden identificarse, sin mayor dificultad, modelos de pensamiento que, al menos, tendencialmente, revelan buena parte de los rasgos estructurales que aparecerán luego potenciados y radicalizados en las concepciones más características del racionalismo moderno. Por caso, si las actuales reconstrucciones de las así llamadas «doctrinas no-escritas» (*ágrapha dógmata*) de Platón resultaran creíbles en sus lineamientos principales, lo cual

no puede considerarse como algo sin más evidente, habría que admitir incluso que los primeros intentos por constituir la filosofía como un saber integral y totalizador, estructurado al modo de un sistema deductivista-derivacionista, remontarían, si no a Platón mismo, al menos, a algunos de sus más conspicuos representantes de la primera generación que lo sucedió en la Academia[294].

Como quiera que sea, y más allá de si se está o no dispuesto a conceder a tales especulaciones el asentimiento que sus defensores reclaman para ellas, lo cierto es que puede decirse que, al menos, de modo expreso, Aristóteles ha sido no solo el verdadero iniciador de la concepción arqueológica de la filosofía, como se dijo ya, sino también el pensador a quien debemos propiamente la introducción originaria de la noción de «principio», como un concepto básico y fundamental dentro del lenguaje técnico propio del pensamiento filosófico. En efecto, más allá de algún uso importante, pero más bien ocasional, de la noción, presente ya en Platón –ante todo, la referencia a la Idea del Bien como un «principio carente de presupuestos» (*anhypóthētos archḗ*) en *República* VI 510b–, la noción de «principio» adquiere, como tal, genuina carta de ciudadanía en el lenguaje filosófico a partir del empleo aristotélico. Más aún: Aristóteles no solo hace un uso extensivo de dicha noción en los más diversos contextos de tratamiento, dentro de su obra, sino que, además, dedica el importante capítulo inicial del «diccionario filosófico» que presenta en el libro V de *Metafísica*, precisamente, a distinguir de modo expreso los principales significados en los que puede emplearse el término, al menos, en los usos filosóficamente más relevantes (cf. *Met.* V 1)[295]. Y, como se vio, incluso la caracterización aristotélica de la filosofía como una forma peculiar y señalada del saber apela, de modo expreso, a la noción de «principio», junto con la noción de «causa» (*aítion*), que Aristóteles considera como conceptualmente subordinada a la primera, en la medida en que todo lo que se dice «causa», en alguno de los posibles sentidos del término (cf. *Met.* V 2), se dirá también «principio» (cf. V 1, 1013a16-17), pero no viceversa.

294. Para una presentación de conjunto de los resultados de la reconstrucción de las «doctrinas no escritas», tal como esta es llevada a cabo por los representantes de la así llamada Escuela de Tubinga, véase esp. Krämer (1996). Para la presentación de la estructura interna del «sistema» platónico en términos de un peculiar modelo de derivación a partir de ciertos principios últimos, véase esp. pp. 143-159.

295. Para una breve consideración del tratamiento de *Met.* V 1, seguida de una discusión de algunas de las características generales del empleo de la noción de «principio» como instrumento filosófico, a partir de Aristóteles, véase Vigo (2000).

Con todo, la innegable importancia que asigna a la noción de «principio» no debería llevar a la errónea conclusión de que, en el caso de Aristóteles, se está en presencia de un pensador que apunta a la elaboración de un modelo fundacionista de corte deductivista. Por el contrario, no parece exagerado decir que junto con haber sido el genuino introductor de la noción de «principio», en su sentido propiamente filosófico, Aristóteles puede reclamar para sí también el mérito de haber sido el primer pensador que ha hecho un uso de dicha noción que no compromete, en modo alguno, con una concepción deductivista del saber, en general, ni del conocimiento filosófico, en particular. En efecto, puede decirse que, más que deductivo, el modo en que Aristóteles recurre a principios en el desarrollo de sus indagaciones filosóficas debería caracterizarse, en general, como «reductivo» o, mejor aún, como «reconductivo». Y ello, en el sentido preciso de que tal recurso toma habitualmente la forma de un intento por remontarse hasta los principios explicativos que permiten dar cuenta de los fenómenos tematizados en cada caso, partiendo inmediatamente de dichos fenómenos, y manteniendo siempre el contacto con dicho punto de partida, para retornar finalmente a él, del modo requerido para proveer una explicación específica y satisfactoria.

En tal sentido, en un pasaje muy importante desde el punto de vista metodológico, contenido en el libro I de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se plantea de modo expreso la pregunta acerca de cuál es el camino que debe seguir la indagación filosófica, como tal: si el que procede a partir de los principios o, más bien, el que conduce hacia ellos, una pregunta que, según indica el texto, habría preocupado ya al propio Platón. Aristóteles responde, sin ambages, que la indagación filosófica debe dirigirse *hacia* los principios, y no partir de ellos, pues se debe partir de aquello que es lo más conocido *para nosotros* (*hemîn*), y no de aquello que es más cognoscible *a secas* (*haplôs*) (cf. I 2, 1095a30-b4). Aunque la explicación está inserta en un contexto de tratamiento que corresponde al ámbito propio de la filosofía práctica, sería un error suponer que Aristóteles restringe su alcance exclusivamente a dicho ámbito. En efecto, bastaría una atenta consideración del modo en que Aristóteles procede habitualmente en el abordaje de los diferentes problemas fundamentales pertenecientes a las diferentes áreas de la filosofía teórica, para confirmar que tampoco en este caso los principios proveen, a juicio de Aristóteles, el punto de partida de la indagación filosófica, sino que son vistos, más bien, como aquellas instancias explicativas a las que esta debe apelar en cada caso, para poder dar cuenta de aquello que pretende tematizar.

Como se ha hecho notar acertadamente en la investigación contemporánea[296], justamente en esta concepción funcional de los principios como instancias explicativas a las que se recurre partiendo de lo que en cada caso debe ser explicado por referencia a ellas, y no como puntos de partida para la derivación del conocimiento por vía deductiva, ha de verse uno de los rasgos fundamentales y definitorios de la concepción aristotélica del método filosófico, por oposición a las concepciones deductivistas elaboradas posteriormente. Esto vale, en particular, ya para algunos de los principales comentadores griegos de Aristóteles, que buscaban interpretar el contenido de los escritos aristotélicos más importantes, partiendo de la suposición básica de la presencia en ellos, cuando menos, latente, de un sistema deductivo de fundamentación, basado en la estructura del silogismo demostrativo. Así, para mencionar un caso paradigmático, en su notable y todavía hoy muy empleado comentario a los libros I-V de *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia, el gran comentador aristotélico de los siglos II-III d. C., intenta mostrar que la ciencia de lo que es en tanto es, tal como Aristóteles la presenta en el libro IV de la obra, debe verse como una ciencia estrictamente demostrativa, según el modelo que el propio Aristóteles elabora en *Segundos Analíticos*[297]. La misma suposición de base acerca del carácter sistemático y tendencialmente deductivo del modelo de fundamentación subyacente en los principales textos aristotélicos suele operar también, y probablemente en una medida incluso mayor, en los comentarios latinos elaborados en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino. En el caso de Santo Tomás se trata, no parece necesario aclararlo, de un pensador de notable vuelo especulativo y enorme creatividad, que legó a la posteridad una imponente síntesis teológico-filosófica, en la cual el pensamiento de Aristóteles juega, por cierto, un papel central, pero cuyos puntos de partida e intereses filosóficos básicos apuntan en una dirección sustancialmente diferente y, por lo mismo, distan muchísimo de poder ser identificados sin más, como lamentablemente todavía hoy suele ocurrir con alguna frecuencia, con los propios de Aristóteles.

Como quiera que sea, el solo hecho de que grandes comentadores como Alejandro de Afrosidisia y Santo Tomás de Aquino deban, cada uno a su modo, aplicar sus mejores esfuerzos para hallar en los textos de Aristóteles el tipo de modelo sistemático y deductivo de fundamentación que ellos mismos tienen en

296. Véase esp. Wieland (1962) pp. 41-43, 52-59, etc.

297. Para la interpretación de la metafísica como ciencia demostrativa en Alejandro de Afrodisia, véase ahora la muy buena reconstrucción de conjunto en Bonelli (2001) esp. cap. II.

vista como ideal del conocimiento filosófico, y lo logren, a pesar de su notable derroche de creatividad interpretativa, solo en una medida mucho menor de lo que seguramente ellos mismos hubieran deseado, puede valer como una prueba adicional de algo que los propios textos aristotélicos ponen claramente de manifiesto, a saber: que en sus investigaciones filosóficas Aristóteles, el genuino descubridor de la silogística e introductor del primer modelo axiomático de justificación del conocimiento científico, no procede habitualmente del modo que prescribiría su propia concepción de la ciencia como conocimiento demostrativo. Esto no debe verse como un hecho meramente accidental que afectara tan solo al estatuto de los textos aristotélicos, tal como estos llegaron hasta nosotros, y careciera, por tanto, de genuina relevancia metodológica. Por el contrario, se trata de un hecho de crucial importancia, desde el punto de vista metodológico, que se vincula de modo inmediato con el diagnóstico de Aristóteles en torno a los límites estructurales que le están trazados a todo conocimiento demostrativo, así como con su concepción de la demostración científica, como un mecanismo destinado fundamentalmente a la justificación de conocimiento ya adquirido, y no a la adquisición originaria de conocimiento (véase arriba IV.2.2). En la investigación filosófica se trata, en primer lugar, del hallazgo de conocimiento a partir de la elucidación de los fenómenos tematizados en cada caso. A ello se añade, además, el hecho de que, en el caso de la filosofía, lo que se pretende obtener es un conocimiento que apunta esencialmente a principios, y más específicamente, a principios *primeros*, que, en el orden de la adquisición de conocimiento temático, son también *últimos*. Y, como se dijo ya en su momento, uno de los puntos de partida básicos de la concepción aristotélica de la demostración viene dado justamente por el reconocimiento de que no hay posibilidad de acceder a principios por vía demostrativa. Sobre esta base, se comprende bastante mejor por qué, en Aristóteles, el recurso a los procedimientos propios de la ciencia demostrativa es aún menos frecuente en el caso de la indagación propiamente filosófica que en el caso de investigaciones empíricas situadas en un nivel de mucho menor generalidad. Así, por ejemplo, en el caso de la investigación biológica no pocos intérpretes han creído poder reconocer un esfuerzo consciente de parte de Aristóteles por dar un cierto ordenamiento sistemático al material empírico, de acuerdo con las exigencias que plantea su propia concepción de la ciencia demostrativa, expuesta en *Segundos Analíticos*[298].

298. Para la cuestión de la presencia del modelo de ciencia demostrativa de *APo* en los escritos biológicos, véase la discusión en Charles (2000) pp. 310-347. Un primer intento sistemático

8.2. *Principios y cosas, congruencia y pluralismo*

Ahora bien, cuando Aristóteles establece que el camino que debe seguir la indagación filosófica es el que conduce *hacia* los principios, no quiere implicar con ello que el interés filosófico se dirija, como tal, a los principios mismos, desligados, por así decir, de aquello que se pretende explicar, en cada caso, por medio del recurso a ellos. Por el contrario, lo característico del peculiar modo en que Aristóteles concibe la indagación filosófica que apunta a principios consiste, precisamente, en la tendencia a evitar toda mala cosificación, por vía de hipóstasis, de aquello que, como instancia explicativa, no puede ser nunca reducido, sin más, al estatuto de una simple cosa. En tal sentido, Aristóteles insiste de modo expreso en el carácter esencialmente relacional de lo que, en su propia concepción, cumple la función de aquello por referencia a lo cual algo puede ser explicado: los principios son siempre principios *de* algo (cf. *Fís.* I 2, 185a4-5)[299]. Por lo mismo, la indagación filosófica que se remonta, como tal, hacia los principios, no tiene, por lo general, como objetivo último e independiente la consideración de dichos principios, tomados por sí mismos, sino, más bien, la elucidación de aquello que en cada caso se pretende explicar por recurso a ellos. Visto desde la perspectiva que abre la referencia a dicho objetivo último de la indagación filosófica, el camino que conduce hacia los principios debe verse, pues, como parte de un movimiento de ida y vuelta, hacia y desde tales principios. En dicho movimiento de ida y vuelta, el camino que lleva de regreso *desde* los principios a lo explicado por recurso a ellos posee siempre un carácter complementario y dependiente del camino previo que lleva *hacia* los principios, y, por lo mismo, no toma, sin más, la forma de la derivación deductiva. En todo momento, lo que provee la pauta a la que debe ajustarse, en definitiva, el recurso a determinadas instancias explicativas es la orientación básica a partir de aquello que, en cada caso, se pretende

por establecer un puente entre los escritos biológicos y la concepción epistemológica de *APo* se encuentra ya en Kullmann (1974). El texto clave que ofrece el punto de partida para este tipo de abordaje se encuentra en la notable introducción metódica contenida en el libro I de *PA*. Para una buena presentación sumaria de las tendencias dominantes en la discusión actual sobre los aspectos metafísicos y epistemológicos de la biología aristotélica, véase Mittelmann (2002). Una amplia discusión de la metodología expuesta en *PA* I se encuentra en Aichele (2009) pp. 30-75.

299. Para el alcance de esta tesis aristotélica, que, más allá de su aparente trivialidad, posee importantísimas consecuencias, sobre todo, en el plano metódico, véase Wieland (1962) pp. 55-59.

explicar. Dicho de otro modo: es la orientación a partir de lo tematizado en cada caso, en su calidad de *explanandum*, la que regula en su alcance y su medida el recurso a aquello a lo que se apela como su *explanans*. En este sentido, casos como el análisis de los principios del cambio y de lo que está sujeto a cambio en *Física* I 7 (véase arriba IV.3.2), la compleja y penetrante discusión crítica de los posibles candidatos a proveer el aspecto constitutivo que da cuenta de lo sustancial de los objetos sustanciales en *Metafísica* VII 3-17 (véase arriba IV.5.4), o la discusión de la así llamada analogía de los principios y las causas en *Metafísica* XII 4-5 (véase arriba IV.5.6), pueden contar como ejemplos paradigmáticos del tipo de indagación que Aristóteles tiene generalmente en vista, allí donde se trata de remontarse hacia los principios que dan cuenta de algo.

No puede negarse, por cierto, que, en algunos casos, la apelación a principios queda enmarcada en argumentaciones que apuntan al establecimiento de relaciones que vinculan entre sí diferentes *cosas* subsistentes por sí mismas, en particular, al establecimiento de determinadas relaciones *causales*, ya sea en el sentido de la causalidad eficiente o bien en el de la causalidad final. Tal es el caso, por ejemplo, de los argumentos desarrollados en *Física* VIII 6 y *Metafísica* XII 6, para probar la existencia de un primer motor inmóvil, que, como causa final, garantiza la eternidad del movimiento a nivel cósmico (véase arriba IV.3.6 y IV.5.6, respectivamente). Pero no menos cierto es el hecho de que, en la amplia mayoría de los casos filosóficamente relevantes, el tipo de indagación que lleva a cabo Aristóteles, allí donde se trata de acceder a los principios que permiten dar cuenta de algo, no toma la forma de un retroceso óntico, en el cual se apele a una determinada «cosa» como principio explicativo de otra. El solo hecho de que la propia concepción aristotélica de la causalidad no se oriente básicamente a partir de casos en los cuales lo que está en juego es la relación entre cosas diferentes, sino, más bien, a partir del caso de la relación que una determinada cosa mantiene con sus propios principios constitutivos (*vgr.* «materia» y «forma»), habla ya por sí solo en favor de la idea de que la indagación aristotélica acerca de principios no apela habitualmente al tipo de procedimiento explicativo que se funda en alguna de las posibles formas del retroceso óntico. Por cierto, la posición de conjunto elaborada por Aristóteles, en particular, en el ámbito de la investigación referida a las causas últimas del movimiento natural, no podría evitar quedar caracterizada en términos de lo que Heidegger denominó la concepción «onto-teo-lógica» de la metafísica (véase arriba IV.5.3). Esto parece quedar fuera de toda duda, con independencia de si se está o no dispuesto a suscribir el diag-

nóstico fuertemente crítico de la orientación básica de la metafísica tradicional que el propio Heidegger vinculó con tal caracterización. De cualquier modo, no menos cierto resulta el hecho de que, con su peculiar concepción acerca del carácter propio de toda genuina investigación filosófica dirigida a principios, Aristóteles logró restringir a contextos explicativos bastante acotados, dentro de su propio pensamiento, el recurso a la figura conceptual del retroceso óntico. En todo caso, puede decirse que, en Aristóteles, dicho recurso tiene lugar de modo más bien esporádico y, en cualquier caso, en una medida notablemente menor que en muchas otras concepciones posteriores, algunas de ellas inspiradas incluso en el propio pensamiento aristotélico, que tendieron, de una u otra manera, a una interpretación tendencialmente cosificante de aquello a lo que, en cada caso, se apela como instancia explicativa.

Con la orientación básica a partir de lo que en cada caso debe ser explicado y hacia los correspondientes principios se vinculan, por último, otras dos características fundamentales del modo en el que Aristóteles concibe y practica el método propio de la indagación filosófica. La primera de ellas tiene que ver con la asunción de lo que puede llamarse una cierta *exigencia de congruencia* entre *explanans* y *explanandum*. En virtud de tal exigencia, y lejos de echar mano sin más de una suerte de repertorio solidificado de principios universales aplicables, de modo más o menos mecánico, a la totalidad de los objetos, Aristóteles recurre o bien a principios específicos para cada ámbito fenoménico abordado, o bien, cuando menos, a instancias debidamente especificadas, con vistas a las peculiaridades estructurales de cada uno de dichos ámbitos fenoménicos, de principios que, tomados en su sentido puramente formal, pueden verse como dotados de una validez más general o, incluso, universal. En definitiva, como el propio Aristóteles lo formula de modo expreso, los principios a los que en cada caso se apela deben poseer la debida homogeneidad (*homogeneîs*) con aquello que se pretende explicar por medio de ellos. Así, por ejemplo, lo sensible debe ser explicado por recurso a lo sensible, lo eterno por recurso a lo eterno, y lo corruptible por recurso a lo corruptible (cf. *DC* III 7, 306a9-11). Aunque los ejemplos aquí mencionados aluden específicamente a la tesis aristotélica de la diversidad genérica entre lo corruptible y lo incorruptible o eterno (cf. *Met.* X 10)[300], la exigencia de homogeneidad entre *explanans* y *explanandum* posee un alacance más general, que

300. Para una discusión de las consecuencias sistemáticas de esta tesis, véase Aubenque (1962) pp. 314-322.

permite extenderla también a ámbitos de investigación diferentes del propio de la teoría cosmológica.

Valga como ejemplo de lo dicho una breve comparación de las posiciones que Aristóteles elabora en el ámbito de la filosofía teórica y en el de la filosofía práctica. En el ámbito de la filosofía teórica, y más específicamente, de la filosofía de la naturaleza, Aristóteles puede ser considerado, con razón, como el primer y más encumbrado representante de un tipo de pensamiento sustancialista y esencialista que identifica en las sustancias naturales y, en particular, en los seres vivos aquellas entidades básicas a partir de las cuales debe orientarse la indagación ontológica. Ello no impide, sin embargo, que allí donde se trata de tematizar las estructuras fundamentales del ámbito fenoménico que es objeto de la filosofía práctica, el propio Aristóteles resista con notable clarividencia toda tendencia a una mala naturalización de los fenómenos tematizados, y eche mano de toda una serie de instrumentos conceptuales específicos, destinados a hacer justicia a aquellas marcas distintivas que hacen del ámbito de la praxis un ámbito ontológico peculiar e irreductible, que no puede abordarse adecuadamente con los instrumentos conceptuales y el repertorio categorial propio de la filosofía de la naturaleza. En efecto, en el ámbito de la ética y la política, los fenómenos que ocupan el centro de la escena en la indagación aristotélica no son los pertenecientes al ámbito de la naturaleza misma, sino, más bien, aquellos pertenecientes al ámbito de lo que la tradición posterior denominó la «segunda naturaleza», es decir, al ámbito de los hábitos, las costumbres, el lenguaje y la mediación comunitaria, en sus diferentes posibles formas. La austera observancia de este hecho elemental trae consigo, en el caso de Aristóteles, una fuerte modificación del repertorio conceptual y categorial del que echa mano predominantemente en sus indagaciones. Así, categorías explicativas que en la ingadación física juegan un papel central son sustituidas por otras diferentes o bien adquieren una significación nueva o fuertemente modificada, que asegura una mayor congruencia con el ámbito fenoménico tematizado. Por mencionar solo un ejemplo representativo, la noción de *héxis*, en el sentido preciso de «hábito» o «disposición habitual», no juega un papel demasiado relevante en la ontología de la sustancia, ni en la teoría del movimiento natural, pero se convierte, en cambio, en uno de los conceptos clave dentro de la teoría psicológica y ética elaborada por Aristóteles. Otras nociones básicas de la teoría ontológica y la filosofía natural, como, por ejemplo, la distinción acto-potencia y la noción de tiempo, respectivamente, también juegan un papel relevante en el ámbito de la filosofía práctica, pero su empleo es debi-

damente adaptado a las necesidades específicas que plantea el nuevo contexto explicativo. En el caso de la distinción acto-potencia se puede observar cómo, en el caso de la filosofía práctica, pasan a un primer plano de consideración estructuras como las de las potencias cinéticas bi-direccionales, que, aunque tematizadas como tales en *Metafísica* IX 2, no juegan un papel relevante en el marco de la teoría de la sustancia (véase arriba IV.5.5 y IV.6.3), o bien las estructuras propias del así llamado «acto primero» (*entelécheia hē prṓtē*), que permiten dar cuenta del estatuto categorial de las disposiciones habituales, en general, y de las virtudes, en particular, pero que no encuentran casi ningún otro contexto de aplicación genuinamente efectiva, más allá de su uso, algo más problemático, en el ámbito de la psicología[301]. De modo análogo, en el caso de la noción de tiempo, el tránsito desde la filosofía natural hacia la filosofía práctica trae consigo también la transición desde una concepción *cronológica*, esto es, fundamentalmente *métrica*, del tiempo (*chrónos*), como número o medida del movimiento (véase arriba IV.3.5), a una concepción fundamentalmente *kairológica*, en el doble sentido de *kairós* como «oportunidad» y como «situación», que apunta a hacer justicia a las marcas estructurales de la praxis humana, en cuanto caracterizada esencialmente tanto por su estructura teleológica como por su sujeción situacional[302].

Por último, una segunda característica distintiva de la metodología aristotélica, vinculada con la asunción del principio de congruencia entre *explanans* y *explanandum*, concierne a lo que puede denominarse, con justicia, el *pluralismo metódico* de Aristóteles[303]. En virtud de dicho pluralismo, Aristóteles asume la

301. Para la caracterización de las «disposiciones habituales» (*héxeis*) como formas del «acto primero», véase la discusión en Vigo (1996) pp. 175-178, donde se defiende la tesis de que las disposiciones habituales, en tanto adquiridas sobre la base del previo ejercicio de potencias o facultades dadas naturalmente, proveen el ejemplo paradigmático de este peculiar tipo de estructura de actualidad. Aristóteles introduce expresamente la expresión «acto primero» (*entelécheia hē prṓtē*) para caracterizar el tipo de actualidad que corresponde al alma como forma del cuerpo orgánico (cf. *DA* II 1, 412a27, b5). Pero la aplicación de la noción de «acto primero» al alma resulta, en alguna medida problemática, justamente porque, a diferencia de casos más usuales como las virtudes, la ciencia, etc., no se trata aquí de una actualidad adquirida a través del ejercicio (véase Vigo [1996] p. 179 nota 21).

302. Para el contraste entre la concepción física y la concepción práctica del tiempo, véase la discusión en Vigo (1996) esp. pp. 25-42.

303. Para este aspecto en la concepción aristotélica del método, véase la excelente discusión en Le Blond (1939) pp. 196-209. Por su parte, y siguiendo a Hegel, Wieland ve en el pluralismo de los puntos de vista puestos en juego en la investigación una de las principales características distintivas de la concepción aristotélica de los principios. Véase Wieland (1962) pp. 38-39, 57.

existencia de diferentes modos de acceso, específicos para cada ámbito de objetos, y, por lo mismo, rechaza de modo enérgico toda extrapolación acrítica de determinados ideales de precisión y exactitud, válidos y vinculantes en determinadas áreas del conocimiento científico y filosófico, hacia otras áreas diferentes, que no permiten el mismo tipo de procedimiento metódico y reclaman otras formas diferentes de aproximación. También aquí el ejemplo más ilustrativo viene dado por el modo en que Aristóteles caracteriza el modo de proceder propio de la filosofía práctica, por oposición a otras formas del conocimiento, como, por caso, las matemáticas. Así, Aristóteles explica que, a diferencia de lo que ocurre con aquellos saberes que tienen por objeto lo que es invariable y necesario, la reflexión teórica que toma por objeto el ámbito de la praxis humana debe contentarse necesariamente con tratar sus objetos y sus problemas de un modo esquemático y sin pretender el tipo de exactitud que puede y debe exigirse en el caso de ciencias como las matemáticas. En efecto, desde el punto de vista metódico, cada disciplina debe regirse por la constitución estructural del ámbito de fenómenos que busca tematizar, y en el ámbito de la acción humana, al igual que en el ámbito de lo que concierne a la salud, no hay nada completamente estable (cf. *EN* II 2, 1104a1-5; véase también I 1, 1094b11-22). Por ello, lo propio del hombre instruido, explica Aristóteles, consiste en buscar, en cada caso, el tipo y el grado de exactitud que corresponde a la naturaleza del asunto tratado, a fin de evitar extrapolaciones ilegítimas, desde el punto de vista metodológico: sería tan absurdo exigir al matemático que argumente de modo persuasivo como exigir al orador que lleve a cabo demostraciones matemáticas (cf. I 1, 1094b22-27).

Sería un error interpretar la posición fijada por Aristóteles en estos textos como si implicara una suerte de depreciación del estatuto científico de aquellas disciplinas que, como la filosofía práctica, no pueden ni deben aspirar al mismo tipo de exactitud que las disciplinas matemáticas. Su concepción epistemológica no ve en el modo de proceder de las ciencias matemáticas un paradigma ideal al cual debieran ajustarse, en la medida de lo posible, también otras ciencias, que tematizan diferentes ámbitos de la realidad. En este importantísimo aspecto, la posición de Aristóteles diverge fuertemente de la adoptada por numerosos autores no solo de la Modernidad, sino también ya de la propia Antigüedad clásica, que se orientaron, de modo explícito o implícito, a partir de lo que ha dado en llamarse el ideal matemático del conocimiento, de orientación fuertemente deductivista. De hecho, fuertes tendencias a una interpretación matematizante del conocimiento, en general, y del saber filosófico, en particular, operan ya,

de algún modo, en el propio Platón, y, de modo aún más radical y explícito, en algunos de sus más importantes discípulos directos, tales como Espeusipo y Jenócrates. Y puede decirse, con razonable seguridad, que son justamente las concepciones de estos pensadores académicos, que remontan en sus orígenes más remotos a algunas intuiciones fundamentales operantes ya en la tradición del pensamiento pitagórico, las que proveen el trasfondo inmediato frente al cual reacciona Aristóteles, con su decidida defensa del pluralismo metódico[304]. Frente a concepciones matematizantes de este tipo, que comportan, al menos, tendencialmente la asunción de una suerte de monismo metódico, Aristóteles se mostró, desde un comienzo, radicalmente escéptico, y ello no solo en lo que toca al caso específico de las ciencias prácticas y la filosofía práctica, sino también con respecto a la filosofía, en general. Como un saber que procede *hacia* los principios, y no desde ellos, y que se orienta a partir del principio metódico básico que exige la congruencia entre *explanans* y *explanandum*, la filosofía no puede ser objeto de ninguna reformulación deductivista o matematizante, más que al precio de quedar definitivamente enajenada de sí misma[305].

En el sentido del mencionado pluralismo metódico debe entenderse también, por último, la preferencia que Aristóteles otorga de modo expreso a las explicaciones específicas que apelan a lo que es propio y distintivo de los fenómenos abordados en cada caso, por sobre las explicaciones generales, de carácter puramente conceptual o dialéctico. En efecto, no solo en el ámbito de la filosofía práctica Aristóteles recalca el hecho de que no hay que contentarse con meras explicaciones generales, ya que las consideraciones particulares aportan más verdad que las generales, aun cuando estas últimas posean un ámbito mayor de aplicación (cf. *EN* II 7, 1107a28-31). Algo análogo vale también para el caso de las indagaciones

304. Para la relación de Aristóteles con las concepciones de Espeusipo y Jenócrates, véase Cherniss (1945) cap. II. Una presentación sumaria de la reinterpretación matematizante de la concepción platónica en Espeusipo y Jenócrates se encuentra en Gaiser (1963) pp. 308-311.

305. Gaiser (1963) ve en la matematización del mundo el legado decisivo del platonismo a la ciencia moderna (cf. pp. 325-329), pero reconoce, al mismo tiempo, que el principal objetivo de la recepción del platonismo por parte de Aristóteles consiste, precisamente, en el intento de una consecuente desmatematización de la filosofía (cf. pp. 317-321). Ya R. Eucken había enfatizado acertadamente que el notorio respeto que Aristóteles muestra por la dignidad del conocimiento matemático, como ejemplo paradigmático del potencial cognoscitivo de los procesos de abstracción y formalización, no le impide rechazar vehementemente, al mismo tiempo, que el modo de proceder de las matemáticas pueda servir como modelo a todas las demás ciencias. Véase Eucken (1872) pp. 56-66.

pertenecientes al ámbito de la filosofía natural. Aquí apela Aristóteles, en más de una ocasión, a la oposición entre lo que sería un tratamiento meramente «lógico» o «dialéctico» (*logikôs*), de carácter general, por un lado, y un tratamiento genuinamente «físico» (*physikôs*), de alcance más específico, que parte de lo que es propio de los fenómenos abordados en cada caso, por el otro. Situado frente a dicho contraste, Aristóteles otorga siempre el primado al enfoque propiamente «físico» (cf. p. ej. *GC* I 2, 316a8-11)[306]. A tal punto concede importancia Aristóteles, incluso en el ámbito de la filosofía natural, al conocimiento de lo que es específico a cada ámbito de fenómenos, más allá de las generalizaciones y esquemas generales que pueden aprenderse de un modo solo meramente receptivo y pasivo, que reconoce a la experiencia individual, en el ámbito del conocimiento de la naturaleza, una importancia comparable a la que usualmente se le concede para el conocimiento de las cosas humanas. En atención a esto, Aristóteles hace contrastar el caso de la filosofía natural con el de las matemáticas: el joven, piensa Aristóteles, puede muy bien ser un excelente matemático, pero muy difícilmente logre ser un experto en cuestiones morales ni tampoco un buen conocedor de la naturaleza, por carecer justamente de la necesaria experiencia (cf. *EN* VI 9, 1142a11-18).

8.3. *Análisis del lenguaje y fenomenología*

Si hubiera que caracterizar a grandes trazos el modo en que Aristóteles procede habitualmente en sus indagaciones filosóficas más representativas, habría que decir, probablemente, que el rasgo más saliente de dicho modo de proceder reside en la peculiar combinación de análisis de lenguaje y fenomenología que despliega, a la hora de abordar los diferentes temas y problemas de los que se ocupa en las diferentes áreas de su pensamiento, sobre todo, en aquellas más importantes y centrales, tales como la metafísica, la física, la psicología y la ética. Es la presencia protagónica de estos dos componentes fundamentales del método aristotélico lo que explica, en buena medida, el enorme interés que la obra de Aristóteles logró despertar en pensadores e intérpretes de las corrientes de pensamiento dominantes en la actualidad, saber: la filosofía analítica, por un lado,

306. Para la oposición entre el abordaje de tipo lógico-dialéctico (*logikôs*) y el abordaje de tipo físico (*physikôs*), véase Le Blond (1939) pp. 203-209.

y la corriente fenomenológica y hermenéutica, por el otro. No cabe duda de que algunos de los intentos, no tan infrecuentes hasta hace algunos años, por presentar a Aristóteles ya sea como un filósofo analítico ortodoxo, al estilo de Oxford, ya sea como un pensador fenomenológico o hermenéutico *avant la lettre*, incluso en variantes radicales al modo de Heidegger, quedan expuestos con justicia, en muchos casos, al reproche de anacronismo. No menos cierto es, sin embargo, que, visto desde la perspectiva que abre la situación de la filosofía en la actualidad, el pensamiento de Aristóteles revela, en su estilo y su orientación metódica, no pocos rasgos que lo emparentan con algunos de los puntos de partida básicos de las mencionadas corrientes de pensamiento. Aquí reside, sin duda, una de las razones fundamentales que explican la renovada vigencia de Aristóteles no solo como un autor clásico de referencia obligada, allí donde se trata de hacer justicia al *canon* histórico de la filosofía, sino también como un interlocutor válido e incluso privilegiado, en la discusión filosófica del presente. Más sorprendente aún: en lo que concierne al vínculo intrínseco entre análisis del lenguaje y fenomenología que su método de indagación filosófica pone de manifiesto, Aristóteles parece apuntar, de hecho, a una cierta convergencia de ambos tipos de enfoque, que en su aplicación conjunta se complementan y se refuerzan mutuamente. En tal sentido, puede decirse incluso que el pensamiento de Aristóteles anticipa, en cierto modo, la tendencia más marcada de la filosofía actual, una vez superada la estéril polémica de escuelas entre analíticos y continentales, con el consiguiente impulso al atrincheramiento, tal como dicha polémica había dominado el panorama filosófico hasta hace aproximadamente dos o tres décadas.

Es un hecho muy conocido que en numerosos pasajes de sus principales obras filosóficas Aristóteles apela al recurso de distinguir los diferentes significados en los que se emplean los términos más relevantes, ya sea para el tema particular que se aborda en cada caso, ya sea para la problemática filosófica, en general. En efecto, en muchas de sus investigaciones dedicadas a temas o problemas filosóficos específicos Aristóteles incluye, generalmente en una sección inicial y preparatoria, una consideración expresa de los diferentes significados de los términos por medio de los cuales se designa, en cada caso, aquello que constituye el objeto de la investigación a realizar. Tal es el caso, por ejemplo, de varios de los breves tratados monográficos contenidos en los libros II-IV de *Física*. Aristóteles distingue en ellos los sentidos de términos como «naturaleza» (cf. II 1, 193a9-b21; véase también la distinción de significados en *Met.* V 4), «infinito» (cf. *Fís.* III 4, 204a2-7), «ser en» (cf. IV 3, 210a14-24), «vacío» (cf. IV 7, 213b30-214a16), «ahora» (cf. IV

13, 222a10-24), etc. Algo comparable puede decirse para el caso de los tratados contenidos en *Metafísica*, donde, además de los importantes pasajes destinados a tematizar los diferentes significados de «ser» (véase arriba IV.5.2), Aristóteles dedica la totalidad del libro V, que consta de 30 capítulos, a establecer los diferentes significados de más de 40 términos o expresiones filosóficamente relevantes, entre los cuales, además de los ya mencionados «naturaleza» (cf. V 4) y «ser» (cf. V 7), se cuentan otros tan importantes como «principio» (cf. V 1), «causa» (cf. V 2), «elemento» (cf. V 3), «necesario» (cf. V 5), «uno» (cf. V 6; véase también X 1), «mismo» (cf. V 9), «anterior» y «posterior» (cf. V 11), «todo» (cf. V 26), «género» (cf. V 28), «falso» (cf. V 29), etc. A estos pasajes se añade en el libro I de *Ética a Nicómaco* una importante discusión de los sentidos en que se dice «bien» o «bueno» (cf. I 4, 1096a19-29). Los ejemplos podrían incrementarse fácilmente.

Como la lista de los ejemplos mencionados muestra ya por sí sola, en su consideración del modo en que se habla de cada cosa, Aristóteles no se restringe al caso de términos nominales o expresiones nominalizadas, tomados por sí mismos, sino que se interesa también por el significado y el alcance que posee el uso de giros verbales, de carácter exclusivamente predicativo, tales como «ser», «ser en», etc.. Esto sugiere ya que su interés por lo que atestigua, en cada caso, el uso de determinadas expresiones no queda limitado tan solo al plano de la semántica, sino que involucra también la dimensión sintáctica o estructural, sin excluir tampoco, desde ya, la dimensión propiamente pragmática. En efecto, algunos de los ejemplos más connotados de pasajes en los cuales el análisis del lenguaje provee la vía de acceso a estructuras esenciales de los fenómenos tematizados se orientan, precisamente, a partir de lo que pone de manifiesto el uso de determinadas estructuras de predicación. Tal es el caso, por ejemplo, del notable análisis de los principios del cambio y el ente sujeto a cambio desarrollado en *Física* I 7. En el marco de dicho análisis Aristóteles obtiene su tríada de principios «sustrato»-«forma»-«privación» y pone de manifiesto la presencia de algo permanente en todo proceso de cambio (*vgr.* el sustrato), a partir de una detallada consideración de lo que implican los diferentes modos en los que se dice que algo «llega a ser» (cf. esp. 189b32-190a13)[307]. Algo análogo puede decirse también con referencia

307. Para una interpretación del análisis de los principios del cambio de *Fís.* I 7, con especial atención al modo en que Aristóteles trata los diversos usos de las expresiones que emplean el verbo «llegar a ser» (*gígnesthai*), véase Wieland (1962) pp. 110-140. Véase también Vigo (1998) pp. 162-177.

al modo en que Aristóteles elabora algunas de sus posiciones fundamentales en el ámbito de la ontología, tales como la tesis de los múltiples significados de «ser» y la doctrina de las categorías, estrechamente vinculada a ella, ya que también en estos casos la orientación a partir de la estructura de la predicación, más concretamente, a partir de la estructura del enunciado predicativo elemental de la forma S-P, juega, como a nadie escapa, un papel decisivo (véase arriba IV.2.1 y IV.5.2). En todos estos y también en muchos otros casos, el lenguaje oficia, de hecho, como hilo conductor de los análisis que Aristóteles lleva a cabo, con el objeto de poner al descubierto las estructuras fundamentales de los fenómenos avistados en cada caso[308].

El innegable protagonismo que adquiere el aspecto vinculado con el análisis del lenguaje en sus indagaciones filosóficas más importantes ha conducido, en ocasiones, a interpretaciones poco plausibles, que adscriben a Aristóteles tesis radicales en la línea de algunas posiciones características de la filosofía contemporánea, según las cuales todo posible acceso a aquello de lo que se ocupa o se debe ocupar la filosofía vendría dado, exclusivamente, a través del medio del lenguaje. Frente a esto, se ha reaccionado, a veces, denunciando como anacrónico e incompatible con el testimonio de los textos el intento por focalizar en el lenguaje la problemática filosófica que Aristóteles tiene en vista. En tal sentido, se ha remitido también al hecho de que el propio Aristóteles no vacila en contraponer expresamente el modo en que se debe hablar de algo (*pôs deî légein*) y el modo en que ese algo *es* (*pôs échei*), y otorga claramente la preminencia al plano del ser (cf. *Met.* VII 4, 1030a27-28)[309].

Como quiera que sea, si bien es cierto que no resulta plausible reducir el alcance de la problemática avistada por Aristóteles a una consideración que se limita al plano de la estructura lingüística, tampoco puede negarse que ninguna

308. Para la función del lenguaje como hilo conductor del análisis en Aristóteles, véase las excelentes observaciones en Le Blond (1939) pp. 308-326. En el mismo sentido, véase también la notable, aunque en algunas de sus asunciones básicas, sin duda, polémica, interpretación desarrollada por Wieland (1962) pp. 141-161 con referencia al modo en que Aristóteles concibe la relación entre lenguaje y ser, y al papel del lenguaje como hilo conductor de la investigación que apunta a los principios.

309. Para una argumentación en esta línea, véase Bröcker (1964) pp. 238-250. Véase esp. pp. 248-250, donde Bröcker critica lo que, a su juicio, implicaría la interpretación de Wieland (1962). Una réplica indirecta de Wieland, que precisa de modo más claro el alcance de su posición, se encuentra en el «Epílogo» añadido a la segunda edición de la obra de 1970. Véase Wieland (1962) pp. 346-351.

interpretación de la posición aristotélica puede resultar satisfactoria, si no hace debida justicia al hecho de que Aristóteles no parte jamás de una oposición polar entre extremos como «lenguaje» y «realidad», «sujeto» y «objeto» o «conciencia» y «mundo», al modo en que dichas oposiciones suelen proveer el punto de partida para la mayor parte de las posiciones más influyentes elaboradas en el pensamiento filosófico de la Modernidad. Más bien ocurre que, en muchas de sus indagaciones filosóficas fundamentales, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía de la naturaleza y también en el ámbito de la ontología, Aristóteles parece situarse, de hecho, en una suerte de dimensión previa de indiferenciación o convergencia, dentro de la cual no cabe aún, rigurosamente hablando, ninguna distinción demasiado nítida entre conocimiento y ser, lenguaje y realidad, alma (sujeto) y mundo (objeto)[310]. En lo que concierne específicamente al caso del lenguaje, para decirlo con una acertada formulación de G. Patzig citada ya anteriormente (véase arriba IV.2.1), no cabe ninguna duda de que Aristóteles pretende ocuparse primariamente de cosas, y no meramente de palabras, pero no menos cierto es que solo toma en consideración las cosas, en la medida en que resulta posible referirse a ellas por medio de lo que puede ser dicho de modo significativo[311]. Puede decirse que la filosofía aristotélica aspira, en definitiva, a dar cuenta de las estructuras fundamentales del mundo de la experiencia, en sus diferentes aspectos y dimensiones. Pero se trata aquí de una experiencia que está siempre ya articulada lingüísticamente, y a cuyas estructuras, por lo mismo, se accede siempre, al mismo tiempo, en y a través del lenguaje.

Con este último aspecto se conecta estrechamente también el modo en que Aristóteles concibe y practica en sus investigaciones lo que puede llamarse un enfoque básicamente fenomenológico de los diferentes temas y problemas abordados. En esta caracterización, la noción de fenomenología está tomada, naturalmente, en un sentido amplio y no excesivamente vinculante, que no se conecta, como tal, con ninguna ortodoxia. Alude simplemente al hecho elemental, pero determinante, de que, tal como la comprende Aristóteles, la indagación filosófica reconoce el mundo abierto inmediatamente por la experiencia pre-reflexiva, tal

310. Para la discusión de algunos de los ejemplos más importantes de análisis situados de hecho en una zona de indiferenciación entre «sujeto» y «objeto», en el ámbito del investigación filosófica de la naturaleza, véase Vigo (2002a), donde se considera también los presupuestos ontológicos que subyacen a este tipo de estrategia metódica.

311. Cf. Patzig (1979) p. 40.

como esta tiene lugar ya en el ámbito de la actitud natural, como el punto de partida y también como el destino final de sus esfuerzos explicativos. Que el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la indagación filosófica sean, en definitva, uno y el mismo quiere decir, ni más ni menos, que, en su intento por obtener una nueva forma de claridad sobre aquello con lo que en cierto modo ya está familiarizada, la filosofía no puede ceder a la tentación, siempre amenazante, de perder todo contacto con su propio punto de partida, internándose por senderos de carácter puramente especulativo o bien adoptando una actitud de inflexión radicalmente constructivista. Las severas críticas que dirige Aristóteles a filósofos precedentes de la más diversa orientación responen muy a menudo a esta convicción básica acerca del alcance que deben poseer las pretensiones cognoscitivas de una reflexión filosófica consciente de sus propios puntos de partida. Así ocurre, de hecho, con buena parte de las críticas dirigidas contra lo que el propio Aristóteles entiende que son algunas de las tesis más características del materialismo jónico, el logicismo eleático, el reduccionismo atomista, el actualismo megárico o incluso el intelectualismo socrático y el idealismo platónico.

Dicho lo anterior, hay que señalar, sin embargo, que la rehabilitación aristotélica de la experiencia pre-reflexiva nada tiene que ver con lo que sería la adopción de una posición de corte empirista, en el sentido moderno de la expresión. En efecto, Aristóteles no reduce la experiencia a la mera percepción ni concibe a la percepción misma en términos sensualistas, sobre la base de una teoría reduccionista o elementarizante del contenido perceptivo. Tampoco se orienta, en su concepción de la experiencia, a partir de un contraste fuertemente marcado entre lo que sería una observación privada toda articulación comprensiva, por un lado, y la comprensión facilitada por la mediación del lenguaje y el pensamiento, por el otro. Por el contrario, Aristóteles tiende más bien a reservar la noción de experiencia (*empeiría*) justamente para señalizar aquel nivel de acceso al mundo en el cual hacen su aparición, por vez primera, determinados esquemas de articulación comprensiva, aunque todavía muy elementales, que permiten cierta unificación de los contenidos de la memoria, pero sin dar lugar todavía al conocimiento temático de estructuras dotadas de una pretensión de validez universal. Es justamente la presencia de formas elementales de articulación comprensiva que trascienden la mera particularidad de los contenidos de la memoria lo que explica que la experiencia constituya, para Aristóteles, un modo de saber casi exclusivamente humano, del cual solo pocos animales participan, y en una medida muy escasa (cf. *Met.* I 1, 980b25-981a1).

Dado que no hay genuina experiencia, en el sentido aristotélico del término, allí donde no se está en presencia, cuando menos, de articulaciones comprensivas de carácter básico y elemental, no puede sorprender demasiado que, allí donde apela a los «fenómenos» (*phainómena*) de los que la investigación debe partir y a los cuales debe hacer justicia, Aristóteles no pretenda estar haciendo referencia, sin más, a una dimensión que, como tal, estuviera sustraída de antemano a todo acceso de carácter comprensivo. Como ha hecho notar G. E. L Owen en un trabajo brillante que tuvo una enorme influencia en la discusión posterior[312], bajo la noción de *phainómena* Aristóteles no solo incluye hechos observados u observables, sino también opiniones y creencias, en particular, aquellas más relevantes o reputadas, acerca del asunto tratado en cada caso. Aunque este modo más bien generoso de proceder por parte de Aristóteles, a la hora de hablar de aquello que cuenta como un «fenómeno», ha generado, con frecuencia, problemas de interpretación, no hay razones de peso para tratar de resolverlos de modo reductivo, en favor de uno u otro de los miembros de la alternativa. Todo parece indicar, más bien, que, con su concepción de aquello que puede contar como una genuina experiencia, Aristóteles apunta, desde el comienzo, a una zona de confluencia en la cual el aporte procedente del acceso constatativo al mundo, por medio de la percepción, queda acogido en los correspondientes modos de articulación comprensiva[313].

8.4. *Aporética y dialéctica*

En directa vinculación con lo anterior, hay que llamar la atención sobre otros dos componentes que juegan un papel central en la concepción del método filosófico elaborada y puesta en práctica Aristóteles, a saber: el componente aporé-

312. Véase Owen (1961).

313. Partiendo de la existencia de una doble significación de la noción aristotélica de fenómeno, constatada inicialmente por Owen, M. C. Nussbaum desarrolló una interpretación de la concepción filosófica de Aristóteles en términos de lo que modernamente se conoce bajo el nombre de «realismo interno». Véase Nussbaum (1983). Dado que algunas formulaciones de Nussbaum podrían dar a entender que, a juicio de Aristóteles, todos los fenómenos se reducen, sin más, al ámbito de las opiniones y las creencias, la reacción de quienes pretenden rescatar el papel supuestamente insustituible de lo que se dio en llamar una noción «baconeana» de experiencia no se hizo esperar. En tal sentido, véase, por ejemplo, la crítica a Nussbaum en Wians (1992); véase también Bolton (1990) y (1991), quien pone en cuestión la línea interpretativa que procede de Owen. Una interpretación que busca mediar en el debate así planteado se encuentra en Mié (2009) y (2013).

tico, por un lado, y el componente dialéctico, por el otro. Ambos aparecen, a su vez, internamente conectados, en la medida en que dan expresión, desde ángulos diferentes pero complementarios, a la peculiar noción de experiencia a partir de la cual se orienta Aristóteles. Si ya en sus formas más básicas la experiencia trae consigo necesariamente determinadas formas de articulación comprensiva, por muy elementales que estas puedan ser en ocasiones, lo cierto es que, con el concurso de la mediación lingüística y las formas más elaboradas de pensamiento que aquella permite vehiculizar, el ámbito de lo experimentado o bien experimentable adquiere nuevas posibilidades articulación cada véz más complejas y también de expansión extensional, que comprenden también el eje temporal, en su dimensión histórica. Las opiniones y las creencias, tal como adquieren expresión en el medio del lenguaje, abren, como tales, nuevas posibilidades de experiencia indirecta que dan lugar a una superación drástica, aunque nunca total ni libre de riesgos intrínsecos, de las severas limitaciones que impondría un anclaje no mediatizable en la esfera de la propia individualidad[314]. A través de la mediación lingüística, la experiencia no solo incorpora formas mucho más elaboradas de articulación comprensiva, que quedan sedimentadas a modo de patrimonio adquirido, sino que despliega, además, una dimensión comunitaria y, con ello, también histórica. Por lo mismo, no es casual que el recurso a tales formas de la experiencia indirecta adquiera una especial relevancia, para Aristóteles, precisamente allí donde se trata de llevar a cabo el tipo de esclarecimiento al que aspira la indagación filosófica. En efecto, es en el ámbito de la indagación filosófica donde la consideración de las opiniones y las creencias más reputadas, tal como estas adquieren expresión en el propio desarrollo histórico de la filosofía, juega un papel decisivo, no solo a la hora de fijar los puntos de partida y la orientación general que debe adoptar la investigación en un determinado ámbito temático, sino incluso ya antes, a la hora de precisar cuáles son los problemas mismos que deben ser sometidos a examen en dicho ámbito. Consideración de los problemas y las dificultades (*aporíai*, singular: *aporía*) más importantes referidas al asunto en cuestión y consideración de las opiniones más relevantes y reputadas (*éndoxa*, singular: *éndoxon*) constituyen, pues, las dos caras de una misma moneda, dentro de una visión unitaria del método filosófico, que responde, en último término,

314. Para una consideración del papel que cumple la experiencia indirecta, en sus diversas formas fundamentales, en la concepción aristotélica, véase Le Blond (1939) pp. 251-268, que toma en cuenta incluso el recurso a los mitos, los proverbios y los poetas.

a una concepción de la experiencia de carácter comprensivo, que incorpora también, necesariamente, una dimensión comunitaria e histórica.

Un simple vistazo a la organización de algunos de los principales escritos aristotélicos permite darse una idea de la decisiva importancia que Aristóteles concede, en el tratamiento de los temas más variados y más importantes, en las diversas áreas de la filosofía, a la consideración de las dificultades y las opiniones reputadas, tal como estas aparecen históricamente elaboradas y formuladas, sobre todo, en la tradición del pensamiento filosófico precedente. Así, por ejemplo, en el caso de la *Metafísica* Aristóteles dedica un libro entero, el libro III, a presentar detalladamente un amplio conjunto de dificultades, 15 en total, concernientes a puntos centrales dentro del ámbito temático que pretende investigar la filosofía primera, a las cuales posteriormente se intenta dar respuesta, de modo individualizado, en diferentes pasajes, a lo largo del desarrollo de la parte constructiva de la obra, es decir, en los libros IV-XII. Ya la exposición de las dificultades en el libro III hace referencia, una y otra vez, a opiniones y doctrinas de diversos filósofos precedentes. Pero en *Metafísica* la consideración de las opiniones y doctrinas precedentes adquiere también un lugar de especial privilegio, en la medida en que Aristóteles dedica la mayor parte del libro I, más precisamente, los capítulos 3-10 a una revisión detallada de la evolución del tratamiento filosófico de las causas en la tradición precedente, desde los teólogos, es decir, los poetas que componen narraciones sobre los dioses y los primeros filosófos de la naturaleza hasta Platón y sus discípulos más cercanos. Como se sabe, Aristóteles construye su interpretación del desarrollo de la filosofía precedente como un proceso de progresivo descubrimiento de los cuatro tipos de causas que reconoce su propia concepción de la causalidad (*vgr.* causa material, eficiente, forma y final), la cual queda presentada así, al mismo tiempo, como la meta en la cual dicho proceso llega a su término y encuentra su consumación[315]. En cualquier caso, además de los tratamientos exclusivamente dedicados a tal fin, la consideración de las dificultades y de las opiniones reputadas reaparece, en el caso de *Metafísica*, también en el marco de tratamientos particulares dedicados a la discusión de toda una

315. Como se dijo (véase arriba IV.5.1), la concepción teleológica del desarrollo de la historia de la filosofía precedente que Aristóteles adopta aquí ha sido comparada en ocasiones con la que posteriormente elabora Hegel, en la medida en que ambos autores reclaman para sí la posición de quien, por estar situado en el *telos* de un proceso evolutivo, están en las mejores condiciones para comprender lógica interna de su despliegue.

variedad de temas, tales como, por ejemplo, la caracterización de la sabiduría (cf. *Met.* I 2), la extensión del ámbito de aplicación de la noción de sustancia (cf. VII 2), el alcance de la distinción acto-potencia (cf. IX 3), la caracterización de la sustancia divina y su relación con el mundo (cf. XII 10). En el caso de otras obras, la misma combinación de consideración de las dificultades y la opiniones reputadas recurre, una y otra vez, a cuento de los más diversos asuntos. Así, por caso, en *Física* Aristóteles antepone secciones aporéticas y doxográficas al tratamiento de muchos de los temas principales discutidos en la obra, tal como ocurre, por ejemplo, en el caso del tratamiento de los principios del cambio (cf. *Fís*. I 2-4), el azar y la espontaneidad (cf. II 4), el infinito (cf. III 4-5), el lugar (cf. IV 1), el vacío (cf. IV 6) y el tiempo (cf. IV 10). También en el caso de *De Anima*, el desarrollo de una teoría psicológica propia viene precedido por una detallada discusión de las opiniones y doctrinas más destacadas para dar cuenta de la historia del tratamiento del tema (cf. *DA* I 2-5). Otro tanto podría decirse, con las diferencias del caso, para obras como *Ética a Nicómaco*, en la cual se incluyen secciones aporéticas y doxográficas en el tratamiento de temas centrales como la felicidad y el bien humano (cf. *EN* I 2-4), la justicia (cf. V 11-12), la incontinencia (cf. VII 2-3), la amistad (cf. VIII 2), el placer (cf. X 1-2), o bien *Política*, donde se incluye una detallada consideración crítica de las doctrinas de Platón (cf. *Pol.* II 1-6, V 12), Faleas de Calcedonia (cf. II 7) e Hipódamo de Mileto (cf. II 8). Los ejemplos podrían ampliarse con facilidad.

La notable importancia que Aristóteles concede al tratamiento de las dificultades y las opiniones reputadas se conecta con una concepción de conjunto del método filosófico dentro de la cual el intento por alcanzar la verdad a través de la investigación no puede situarse jamás en un punto cero de carácter puramente ficcional, sino que debe comenzar por reconocer sus propios puntos de partida y procurar así obtener la debida lucidez acerca de sus propios presupuestos. En un notable pasaje de *Metafísica* III 1 Aristóteles pone de relieve con particular nitidez estas conexiones. Explica allí que cuando se pretende lograr éxito (*euporêsai*) en la tarea de esclarecer un determinado problema filosófico, lo primero y lo más beneficioso es llevar a cabo un adecuado examen de las principales dificultades (*diaporêsai kalôs*), pues el éxito no consistirá aquí, en definitva, sino en dar con la solución que permite desatar (*lýsis*) el nudo (*desmós*) que constituyen dichas dificultades, tal como estas se presentan a la luz de las diversas opiniones mantenidas por aquellos que se han ocupado previamente del asunto (cf. *Met.* III 1, 995a23-29). Desatar un nudo cuya existencia no se ha siquiera detectado, señala

Aristóteles, resulta imposible. Más bien, aunque la dificultad se hace presente en el pensamiento como un impedimento, a modo de un lazo que lo ata y le impide avanzar, no hay que empeñarse en rehuir tal experiencia, porque la presencia de una dificultad en el pensamiento (*hē tês dianoías aporía*), allí donde esta está planteada en los términos adecuados, revela la existencia de una dificultad, un nudo no desatado, en el asunto mismo (*tò prâgma*). De ahí que resulte imprescindible llevar a cabo primero un examen temático (*tetheōrekênai próteron*) de todas las dificultades relevantes, pues solo sobre la base se puede determinar una dirección precisa para la investigación que se pretende desarrollar (cf. 995a29-36). En caso contrario, ni siquiera se sabrá si se ha dado o no con lo que se estaba buscando, ya que el objetivo (*télos*) mismo de la investigación solo resulta claro sobre la base de un previo examen de las dificultades, que es también lo que permite formarse un juicio más acertado sobre el asunto en discusión, una vez que se ha oído todas las partes en disputa (cf. 995a36-995b4).

En sede filosófica, el objetivo de la búsqueda de la verdad no puede desligarse, pues, de la vuelta reflexiva sobre los propios presupuestos y la toma de conciencia del desarrollo que da cuenta del estado de la cuestión, en el sentido preciso de la situación hermenéutica de la que la indagación parte y de la que debe hacerse cargo de modo lúcido, pues de ella obtiene sus propios objetivos teóricos, a través de una cierta apropiación comprensiva de lo que realmente está en juego en el debate sobre el asunto que se pretende elucidar en cada caso. Aristóteles recalca, en tal sentido, que hay una dimensión comunitaria e histórica también en la búsqueda de la verdad por el camino de la investigación filosófica, la cual representa, en definitiva, una forma especialmente señalada en la experiencia de la conciencia. Se trata, como tal, de una búsqueda que resulta en cierto sentido difícil y en cierto sentido fácil, porque aunque nadie da exactamente en el blanco al que apunta en cada caso y no todos aciertan, lo poco que aporta cada quien contribuye, en definitiva, a un resultado total de una magnitud que supera amplísimamente todo lo alcanzable por cualquier esfuerzo individual, algo que resulta tanto más importante, cuando se trata de un saber que, como la filosofía, pretende dar cuenta nada menos que de los principios y las causas últimas de todo lo que es (cf. *Met.* II 1, 993a30-b11).

Como se dijo en su momento (véase arriba IV.2.4), Aristóteles reconoce expresamente a la dialéctica una peculiar utilidad filosófica, y ello, justamente, en la medida en que, por un lado, señaliza los límites estructurales que le están trazados de antemano a toda ciencia demostrativa y, por otro, asigna a la filo-

sofía justamente la tarea de tematizar aquellos principios primeros (o últimos) máximamente universales, a los que no puede accederse jamás, de modo directo, por el camino de la demostración. Pero, como se puede advertir ahora, también la propia noción aristotélica de experiencia, allí donde se la proyecta al ámbito de despliegue de la conciencia filosófica, lleva a poner de relieve también la presencia de un componente irreductiblemente histórico y hermenéutico en toda genuina comprensión filosófica, que refuerza, desde un punto de vista diferente, la utilidad filosófica de la discusión dialéctica, tal como esta tiene lugar a través de la consideración de las dificultades y las opiniones reputadas relativas al asunto tratado en cada caso. Como nadie ignora, la cuestión relativa al alcance que debe concederse al componente dialéctico dentro de la concepción aristotélica del método científico y filosófico ha dado lugar en las últimos décadas a un amplísimo debate en el cual predomina el disenso entre posiciones muy diferentes e incluso, en ocasiones, polarmente enfrentadas[316]. Sin embargo, todo indica que la presencia y la importancia de dicho componente dialéctico no podrían ser puestas radicalmente en cuestión, sin socavar, al mismo tiempo, las bases mismas de la concepción del conocimiento y la racionalidad elaborada por Aristóteles, y sin alterar decisivamente el delicado balance que busca convervar, a la hora de marcar la radicalidad de las aspiraciones cognoscitivas de la filosofía, sin tener que negar por ello su ineliminable deuda de origen con su propia historia, y también con la actitud natural de la que necesariamente parte y a la que debe procurar trascender.

316. Para una presentación de algunos de los aspectos centrales de la cuestión, véase Vigo (2016).

9. Texto antológico: *Metafísica* I 1

9.1. *Traducción*[317]

980a21 Todos los seres humanos desean por naturaleza saber. Señal de ello es el gozo que producen las percepciones, pues, incluso al margen de su utilidad, causan complacencia por sí mismas, y, en mayor medida que todas las otras, las que se ofrecen a través de los ojos. En efecto, no solo para actuar, sino también cuando no nos proponemos hacer nada, preferimos la vista, por así decir, a todas las demás. La razón es que, entre las facultades perceptivas, es ella la que nos hace conocer en la mayor medida, y nos revela una multitud de diferencias.

980a27 Ahora bien, los animales están por naturaleza dotados de percepción. Pero en algunos no se genera a partir de ella la memoria, mientras que en otros sí. Por ello, estos últimos son más sagaces y más capaces de aprender que los que no son capaces de recordar. Son sagaces, pero 980b
carecen de capacidad de aprender todos aquellos <animales> que no son capaces de oír los sonidos, tal como, por ejemplo, la abeja y alguna otra especie semejante de animales, si la hubiera. En cambio, son capaces de aprender todos aquellos <animales> que, además de memoria, poseen también esta facultad perceptiva.

980b25 Como quiera que sea, los demás <animales> viven gracias a los contenidos de la imaginación y la memoria, pero apenas participan de la experiencia. Pero la especie de los seres humanos <se vale> incluso de la técnica y los razonamientos. En los seres humanos, a partir de la memoria surge la experiencia. En efecto, múltiples recuerdos de la misma cosa dan lugar finalmente a la configuración de una única experiencia. Y la experiencia casi parece ser algo semejan- 981a
te a la ciencia y la técnica, pues los seres humanos alcanzan la ciencia y la técnica a través de la experiencia. En efecto, la experiencia creó la técnica, y la inexperiencia el azar, como lo formula acertadamente Polo.

981a5 Surge una técnica cuando a partir de una multiplicidad de observaciones derivadas de la experiencia se genera un único juicio universal, referido a los casos semejantes. Así, por ejemplo, realizar el juicio de que tal <remedio> benefició a Calias, cuando padecía de tal enfermedad, y también a Sócrates, y del mismo modo a muchos otros, considerados individualmente, es propio de la experiencia. En cambio, <juzgar> que benefició a todos los <individuos> de una determinada constitución, así definidos según un género unitario, cuando padecían de tal enfermedad, por ejemplo, a <todos> los flemáticos o biliosos que se encontraban acalorados por fiebre, es propio de la técnica.

981a12 Ahora bien, con vistas a la acción la experiencia no parece diferir en nada de la técnica, sino que solemos ver que los experimentados aciertan más que aquellos que poseen una explicación, pero carecen de experiencia. La causa es que la experiencia es un conocimiento de las cosas particulares, mientras que la técnica lo es de lo universal, y las acciones y los procesos de generación están, todos ellos, referidos a lo particular. En efecto, el médico no sana a un hombre, a no ser por accidente, sino, más bien, a Calias o a Sócrates o a alguno de los otros llamados de este modo, al que le acontece accidentalmente ser hombre. En tal caso, si se posee la explicación <relevante>, pero sin la correspondiente experiencia, de modo tal que se conoce lo universal, pero se ignora lo que concierne a este <caso concreto> en cuanto particular, entonces se podrá cometer a menudo errores en la terapia, ya que objeto de la terapia es el caso particular.

317. Traducción de A. G. V., según el texto de Jaeger, 1957.

981a24 Sin embargo, creemos, de todos modos, que el saber y la comprensión pertenecen en mayor medida a la técnica que a la experiencia, y juzgamos que los técnicos son más sabios que los experimentados, en la convicción de que a todos <los que se llama sabios> la sabiduría corresponde en mayor medida según el saber <que posean>. Y ello <en el caso concreto de la técnica y la experiencia> porque los unos conocen la causa y los otros no. En efecto, los experimentados conocen el «que», pero no conocen el «por qué», mientras que los otros conocen el «por qué», es decir, la causa. Por ello, consideramos también que los que desempeñan funciones directivas en cada una <de las actividades productivas> son más dignos de estima y saben más que los que realizan tareas manuales, y que son más sabios, puesto que conocen las causas de lo que se está llevando a cabo. Los otros, en cambio, obran, como también lo hacen algunos de los seres inanimados, pero obran sin saber lo que están haciendo, tal como, por ejemplo, el fuego quema, aunque los seres inanimados realizan cada una de estas cosas por causa de una cierta tendencia natural, mientras que los trabajadores manuales actúan en virtud de la habituación. Como quiera que sea, no es por ser capaces de obrar por lo que <los técnicos> son más sabios, sino, más bien, por poseer ellos mismos <un cierto tipo de> explicación y conocer las causas.

981b7 En general, señal de reconocimiento tanto de quien sabe como de quien no sabe es la capacidad de enseñar. Y también por ello consideramos que la técnica es ciencia en mayor medida que la experiencia. En efecto, <los técnicos> pueden enseñar, mientras que los otros no pueden.

981b10 Además, consideramos que ninguna de las percepciones es sabiduría. Éstas son, por cierto, los conocimientos más autorizados en lo que concierne a las cosas particulares, pero no dicen el «por qué» de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solo que es caliente.

981b13 Así pues, resulta comprensible que quien por primera vez descubre una técnica cualquiera, al margen de las percepciones comunes, sea admirado por los <otros> seres humanos, no solo por el hecho de ser útil alguno de sus descubrimientos, sino también en cuanto sabio y sobresaliente de los demás. Y siendo muchas las técnicas descubiertas, unas encaminadas a las cosas necesarias para la vida y otras al buen cultivo de la vida, <es comprensible también> que siempre se considere a los que <descubrieron> estas últimas como más sabios que a los otros, ya que sus ciencias no están encaminadas a la utilidad. De ahí que, una vez constituidas todas las técnicas del primer tipo, se descubrió las ciencias que no están encaminadas ni al placer ni a las cosas necesarias para la vida, cosa que ocurrió, en primer lugar, en aquellos sitios donde se dispuso de tiempo libre para el ocio. Ésta es la razón por la cual las técnicas matemáticas se constituyeron por vez primera en Egipto, pues allí se permitió gozar de tiempo libre a la clase de los sacerdotes.

981b25 En los tratados de ética se ha dicho cuál es la diferencia entre técnica, ciencia y los otros <saberes> del mismo género. Pero la finalidad por la cual llevamos a cabo la presente discusión consiste en <mostrar> que todos asumen que la denominada «sabiduría» versa sobre las causas y los principios primeros.

981b29 En suma, como se dijo antes, el experimentado parece ser más sabio que los que poseen un tipo cualquiera de percepción, y el técnico más que los experimentados, y <dentro del ámbito de las técnicas> los que dirigen más que el trabajador manual; y <finalmente> las <ciencias> teóricas <son sabiduría> en mayor medida que las productivas. Así pues, resulta evidente que la sabiduría es una ciencia referida a determinados principios y causas.

9.2. *Notas*[318]

980a21 En la expresión «desean saber» la noción de «saber» (*eidénai*) refiere al conocimiento, en el sentido más amplio del término, y no exclusivamente a sus formas más elaboradas, tales como el conocimiento científico. De ahí que, como indicio o señal (*sēmeîon*) de le presencia de una tendencia natural al saber, Aristóteles pueda acudir al caso de la forma más elemental del conocimiento, que es la percepción sensible. La tesis según la cual la vista es la forma de percepción dotada de más potencial cognoscitivo alude posiblemente al hecho de que, además de los sensibles propios correspondientes (*vgr*. los colores), por medio de ella se tiene acceso a la mayor cantidad de sensibles comunes, tales como la figura, el tamaño, el número, el movimiento. Véase *Sens.* 1, 437a3-16, donde la tesis, sin embargo, se relativiza, en cierto modo: la vista es superior por sí misma y con respecto a las cosas necesarias para la vida; pero, por accidente y con referencia al intelecto, es superior el oído, ya que posibilita el aprendizaje y la comprensión del lenguaje, que es el medio que hace posible el acceso a las formas más elaboradas del saber.

980a27 La conexión de la capacidad auditiva con la capacidad de aprender se explica en *HA* IX 1, 608a17-21 por referencia al hecho de que los sonidos pueden ser vehículo de significado, y que es el oído la facultad que permite distinguir los diferentes significados así vehiculizados. En *DA* III 3, 428a10-11 las abejas son citadas como ejemplo de animales que carecen de la capacidad de formar imágenes (*phantasía*), lo cual, como indica Ross (1924) I p. 115 *ad loc.*, implica que carecen también de memoria (cf. *Mem.* 1, 451a14).

980b25 Para la sentencia de Polo, véase Platón, *Gorgias* 448c. La oposición entre técnica y azar, en virtud de la cual el saber técnico es presentado como un factor fundamental para la reducción de la contingencia que afecta la vida humana, es un tópico de la visión ilustrada del siglo V. a. C., que encarnaron ejemplarmente los sofistas. Véase Nussbaum (1986) pp. 94-99.

981a5 El alcance del ejemplo de la curación se comprende adecuadamente cuando se tiene en cuenta que «flemático» y «bilioso» son denominaciones de dos tipos diferentes de constitución natural, y no de enfermedades. El punto es que ante una misma enfermedad, por ejemplo, determinado tipo de estado febril, un mismo medicamento puede producir diferentes resultados, según sea la consti-

318. Para un examen más detallado de las diferentes formas del saber consideradas en este texto, véase arriba IV.5.1.

tución natural del paciente. Por tal razón, tanto Ross como Jaeger excluyen la segunda ocurrencia de la conjunción «o» (*ḕ*) en la línea 981a12, que implicaría leer erróneamente «flemáticos» y «biliosos» como si se tratara de referencias a otras dos enfermedades, junto a los estados febriles. Veáse Ross (1924) I p. 117 *ad loc.*

981a12 El argumento no compara la eficacia práctica de experiencia y técnica, tal como dichas formas del saber se dan habitualmente, ya que lo habitual es que el técnico posea, además, experiencia en el campo de competencia de su técnica. Aristóteles considera, más bien, el caso de quien, habiendo aprendido una técnica o estando en el proceso de aprendizaje, no ha reunido aún la experiencia necesaria para hacer adecuado uso de ella frente al caso particular. El caso del aprendiz puede muy bien reflejar esta situación: un estudiante o un joven egresado de medicina puede estar a menudo en mayores dificultades para tratar un caso que un enfermero experimentado. Una situación comparable se da allí donde quien ha aprendido una técnica o una ciencia práctica no la ejerce, sino que se dedica, más bien, a investigar de modo teórico determinados problemas o bien a estudiar cuestiones vinculadas con sus fundamentos. Piénsese en la diferencia entre un médico dedicado a la clínica y un médico dedicado a la investigación en laboratorio. Este último caso plantea las cosas de un modo excesivamente anacrónico, respecto del horizonte cultural en que se inscribe el texto aristotélico. Pero no por ello resulta menos instructivo, cuando se trata de comprender el alcance de la observación de Aristóteles.

981a24 La referencia a la explicación causal como rasgo distintivo del conocimiento técnico-científico remonta a Platón. Véase *Gorgias* 465a, donde se rechaza que pueda ser una genuina *técnica* un saber que no indica la causa. Por lo demás, la ausencia de distinción entre *téchnē* y *epistḗmē* también continúa el uso platónico de los términos. Véase Schneider (1989) pp. 150-173.

981b7 La referencia a la enseñabilidad como rasgo distintivo del conocimiento técnico-científico también tiene antecedentes en Platón. Véase *Menón* 87c, *Alcibíades I* 118c-d.

981b10 La causa no es, como tal, un objeto de la percepción sensible, sino que es objeto de la intelección, que se apoya sobre los datos de la experiencia sensible. Ni siquiera en los contextos más elementales «vemos» causas, en el sentido de que tuviéramos acceso perceptivo a la conexión causal, tal como tenemos acceso a los colores, los sabores y los demás sensibles propios. Piénsese que, para Aristóteles, tampoco el objeto sustancial es, como tal, un sensible propio, sino que, más bien, se tiene acceso perceptivo a él solo de modo indirecto, es decir,

sobre la base del acceso inmediato a los correspondientes sensibles propios. Véase *DA* II 6, 418a20-25; III 1, 425a14-30.

981b13 El del origen egipcio del saber matemático es un tópico bastante difundido en las fuentes de la Antigüedad griega. Véase Burnet (1930) pp. 18-21. Lo peculiar de la presentación en este pasaje reside en el hecho de que Aristóteles atribuye el descubrimiento de la matemática a intereses de tipo puramente teórico, cuando ya Heródoto (cf. II 19) había formulado la explicación, mucho más plausible, de que el temprano desarrollo las matemáticas y, en particular, de la geometría respondía, más bien, a necesidades prácticas. Concretamente, Heródoto menciona la necesidad de volver a demarcar los límites de los campos, tras las inundaciones de limo causadas periódicamente por las crecidas del Nilo. También la referencia a los primeros descubridores o inventores de las técnicas recoge un tópico tradicional de la épica y mitología, que recurre en la tragedia y la literatura sofística. Véase Schneider (1989) pp. 91-97, 101-103.

981b25 La referencia al tratamiento de la ética corresponde a *EN* VI, donde primero se diferencian el ámbito de objetos propio de la técnica y la prudencia, por un lado, y la ciencia y la sabiduría, por el otro (cf. VI 2, 1139a6-14), y luego se caracterizan separadamente cada una de las virtudes intelectuales mencionadas (para la técnica, véase VI 4, 1140a2-23; para la ciencia, véase VI 6, 1140b31-1141a8).

981b29 Aristóteles resume el resultado de la argumentación desarrollada en términos de una gradación en la aplicación de la noción de sabiduría, en el sentido restringido expresado por el comparativo «más sabio que», que culmina en el uso absoluto, que corresponde al carácter superlativo que posee la noción de «sabio», a secas: ya el experimentado puede considerarse «más sabio» que el que carece de experiencia, y el técnico «más sabio» que el experimentado; pero ninguno de ellos podría ser denominado «sabio», a secas. Esta calificación queda reservada para aquel que encarna la forma peculiar del saber que se denomina «sabiduría», la cual consistiría, de acuerdo con la reconstrucción aristotélica, en un saber puramente teórico referido a determinados principios y causas, más concretamente, a los principios y causas primeros de todas las cosas (cf. 981b27-29; I 2, 982a30-b10).

V
El Liceo

«De la educación las raíces son amargas, pero los frutos, dulces»
(Aristóteles *apud* Diógenes Laercio V 18)

1. La organización del saber

Como se vio (cf. IV.1.1), a su regreso a Atenas en 335/4 a. C., después del largo período de viajes por el Asia Menor, Aristóteles dio inicio a las actividades de su propia escuela, el así llamado Liceo. Como se verá, la organización formal-institucional de la escuela fue, en rigor, obra de su discípulo Teofrasto, ya que el propio Aristóteles era un extranjero en Atenas y carecía de derechos plenos como para ser propietario de terrenos. De hecho, el lugar de reunión con sus discípulos era, aparentemente, un gimnasio público, que, como se dijo, estaba consagrado a Apolo Licio. En tal sentido, el Liceo aristotélico no puede considerarse, en su origen, una fundación institucional del tipo de la Academia, en la que el propio Aristóteles había pasado 20 años de su vida.

Como quiera que sea, fue en esas condiciones como Aristóteles comenzó su actividad de enseñanza pública independiente en Atenas. Es muy probable que la actividad en el Liceo haya tenido desde el comienzo una cierta organización básica, dentro de la cual Aristóteles fue considerado como el primer director de la escuela, cuya sucesión asumió más tarde Teofrasto (cf. Diógenes Laercio V 2, 36). En tal sentido, Aristóteles pasaba entre sus discípulos como el verdadero fundador de la escuela, aunque esta obtuvo su estatuto formal recién después de su muerte, aparentemenete a partir del 322/1 a. C. o, más probablemente, a partir de 317/316 a. C., cuando Demetrio de Falerón, que parece haber sido amigo y seguidor de Aristóteles, concedió a Teofrasto, extranjero como Aristóteles, un permiso especial para adquirir un terreno en las cercanías del santuario o bien incluso dentro del predio ocupado por el santuario de Apolo, el cual era lo suficientemente grande como para poder dar cabida a paradas militares (cf. Jenofonte,

Helénicas I 1, 33). A partir de ese momento, la escuela adquirió una organización jurídica comparable a la de la Academia: quien ocupaba la posición de escolarca –en primer lugar, el propio Teofrasto– era el propietario jurídico de la escuela, y podía disponer libremente de las propiedades materiales, los libros, etc.

La característica más distintiva de la escuela, por contraste con las otras escuelas de la época postplatónica, fue posiblemente su marcada tendencia a una concepción abierta y enciclopédica de la investigación científica, que privilegió fuertemente el cultivo específico de las diferentes áreas del conocimiento, por sobre la conservación de un determinado núcleo doctrinal-sistemático. En cierta forma, dicho espíritu fue una continuación natural de tendencias presentes ya en el pensamiento del propio Aristóteles, cuyo estilo filosófico e intelectual se caracterizó más por el desarrollo de instrumentos conceptuales específicos, que hicieran justicia al ámbito fenoménico particular abordado en cada caso, y por el acopio de conocimiento pormenorizado, que por el intento de subsumir la diversidad de dichos conocimientos bajo grandes construcciones sistemáticas que respondieran a pretensiones omniabarcantes. Pero, sin duda, también fue decisiva en esto la influencia de Teofrasto, el más destacado discípulo de Aristóteles y su sucesor a la cabeza de la escuela, quien se caracterizó por su reticencia frente a la especulación y su orientación marcadamente empirista. En todo caso, durante la primera gerenración de los seguidores de Aristóteles, con Teofrasto y Eudemo a la cabeza, la escuela logró mantener en buena medida la amplitud característica de la enseñanza y la investigación del maestro, y llevó a cabo un importante acopio de conocimiento y material en diferentes áreas, en particular, en el ámbito del estudio de la naturaleza.

En lo que concierne a la sucesión de la escuela, a Teofrato lo siguieron como escolarcas Estratón de Lámpsaco, desde 288/287 hasta 270/267 a. C., y Licón de la Tróade, que gobernó la escuela durante unos 45 años, entre 270/267 y 226/224 a. C., período durante el cual la escuela experimentó nuna franca decadencia, tanto en el aspecto material, como, muy especialmente, por la ausencia entre sus miembros de figuras descollantes en la filosofía o en la ciencia, que pudieran emular los logros de las primeras generaciones[1]. Una de las razones que las fuentes antiguas mencionan para explicar el fenómeno remite al hecho de que, a la muerte de Teofrasto, la biblioteca de la escuela habría pasado a manos de su

1. Al respecto, véase las observaciones sobre la decadencia de la escuela en Estrabón, *Geografía* XIII 1, 54; Plutarco, *Vida de Sila* 26; Cicerón, *Acerca de los fines* V 5, 13.

sobrino Neleo de Skepsis, por disposición testamentaria del propio Teofrasto (cf. Diógenes Laercio V 5), lo que ocasionó que la escuela perdiera gran parte de su material bibliográfico e incluso el contacto con parte de las obras de Aristóteles. Después de la larga permanencia de Licón al frente de la escuela, las fuentes antiguas nos conservan los nombres de otros cinco escolarcas, a saber: Aristón de Ceos –que no se identifica ni con el estoico Aristón de Quios ni tampoco con el posterior peripatético Aristón de Cos–, Critolao de Faselis (*ca*. 155 a. C.), Diodoro de Tiro, Andrónico de Rodas (hacia el siglo I a. C.), el primer editor del *corpus* y, finalmente, su discípulo Boeto de Sidón. Parece seguro que algunos nombres que ocuparían lugares intermedios en la lista no han sido conservados. A partir de la época imperial no se posee prácticamente ninguna otra noticia sobre la escuela.

2. Teofrasto

Teofrasto nació en Éreso, en la Isla de Lesbos, entre el 372 y el 369 a. C. Al parecer, de joven se trasladó a Atenas, y habría sido miembro de la Academia de Platón, donde probablemente entró en relación con Aristóteles. Diógenes Laercio (cf. V 2) ha conservado su testamento y un catálogo de sus escritos, que eran muy numerosos, y cubrían todo el campo de los estudios iniciados por Aristóteles: lógica, ciencia, metafísica, ética, política, retórica, poética[2]. De esa abundante producción se conservaron tan solo sus famosas obras de botánica: *Historia de la plantas* y *Acerca de las causas de las plantas*; algunos tratados menores sobre temas científicos; y el opúsculo titulado *Caracteres*, que podría haber formado parte de una obra mayor sobre ética. Además se han conservado algunas partes –concretamente, el libro dedicado a las teorías de la percepción y algunos otros fragmentos– de su importante obra *Acerca de las opiniones de los filósofos de la naturaleza*, que constituyó una fuente principal para el conocimniento de la filosofía presocrática desde la Antigüedad[3]. Entre las obras conservadas en forma fragmentaria es especialmente importante la titulada *Metafísica*, en la cual Teofrasto critica la

2. Para los aspectos más importantes de la vida y la obra de Teofrasto, véase los trabajos reunidos en Fortenbaugh – Huby – Long (1985) y en van Ophuijsen – van Raalte (1998).

3. Para las críticas de Teofrasto a las teorías de la percepción de los filósofos presocráticos y Platón, véase la amplia reconstrucción y discusión en Baltusen (2000).

concepión aristotélica, sobre todo, en lo que concierne al modo de presentar la conexión entre el orden inteligible (*vgr.* el primer motor y las sustancias inmateriales) y el mundo natural[4].

Como se dijo, Teofrasto asumió la dirección de la escuela a la muerte de Aristóteles y logró darle estructura institucional, gracias al permiso otorgado por Demetrio de Falerón para adquirir una propiedad hacia el 317/316 a. C. Según una anécdota tramitida por Aulio Gelio (cf. *Noches Áticas* XIII 5), Aristóteles habría preferido a Teofrasto, en vez de Eudemo, como sucesor de la escuela. Como primer sucesor de Aristóteles y fundador de la escuela como institución formalmente organizada, Teofrasto fue también quien la condujo a su momento de máximo esplendor y resonancia. Informa Diógenes Laercio que, en determinado momento, bajo la dirección de Teofrasto, la escuela habría tenido unos 2000 alumnos, aunque no simultáneamente. La magnitud del éxito que esto significa se comprende cuando se piensa que Teofrasto solo habría tenido en sus cursos más asistentes que la totalidad de la escuela estoica de esos tiempos, cosa que habría motivado incluso la envidia del estoico Zenón de Citio. La reputación de Teofrasto era, realmente, muy grande, tanto en Atenas como también en otros sitios (cf. Diógenes Laercio V 37; V 41-41).

Sin embargo, como extranjero que era, Teofrasto no fue visto con simpatía por todos. En algún momento entre 319 y 315 a. C., fue acusado por impiedad por un tal Hagnónides, pero la acusación no tuvo éxito, y Teofrasto habría apelado en su defensa al derecho a la libertad de enseñanza. En el 306, a la caída de Demetrio, Teofrasto habría debido abandonar Atenas por un tiempo, como consecuencia de una ley, conocida como la de Sófocles de Sunio, que sancionaba con la muerte la apertura no autorizada de una escuela filosófica. Sin embargo, su estadía fuera de Atenas se habría prolongado solo por unos pocos años, para retomar, a su vuelta, la actividad al frente de la escuela. Aparentemente, permaneció soltero toda su vida, para dedicarse completamente a la investigación, y en un escrito titulado *Acerca del matrimonio* se expresó de modo más bien escéptico acerca de las bondades de la unión conyugal, para quien se dedica a una vida de cultivo de la ciencia. De hecho, tuvo en su tiempo la fama de un trabajador incansable. En los últimos años de su vida surgieron, al parecer, ciertas tensiones y enemistades en el seno de la escuela, lo que explicaría el hecho de que Teofrasto no haya legado la biblioteca a quienes lo sucederían y tampoco se haya ocupado

4. Para una sinopsis de las obras, véase Wehrli (1983) pp. 478-502.

de buscar un sucesor. Murió en Atenas en 287/286, a los 85 años, y en sus exequias participó una gran concurrencia.

Desde el punto de vista de su orientación filosófica general, Teofrasto se caracterizó por una concepción marcadamente empirista del conocimiento científico, expresada en el principio de que las explicaciones deben ser puestas en concordancia con los hallazgos realizados en la experiencia (cf. *Acerca de las causas de las plantas* I 1, 1; II 3, 5): es la percepción la que provee, en definitiva, el acceso a los principios explicativos adecuados para cada fenómeno, pues la tarea del pensamiento consiste en reflexionar sobre el material que proporciona la percepción y resolver las dificultades que plantea (cf. *Metafísca* VIII 19, 8b10-16). El estudio de las plantas y las dificultades que presenta su adecuada clasificación lo condujo a reconocer que los hechos no deben ser forzados a adecuarse a un marco teórico preconcebido (cf. *Historia de las plantas* I 3, 5), y que la percepción es, en lo que concierne a lo particular, más exacta que toda teoría (cf. *Acerca de las causas de las plantas* II 4, 8).

Por su parte, en el campo de la lógica Teofrasto realizó innovaciones en la teoría de la conversión de los enunciados; añadió 5 modos válidos, conocidos como "indirectos", a los 4 reconocidos por Aristóteles, desarrollando la silogística en una dirección más marcadamente formalista; reflexionó sobre el estatuto modal de una conclusión derivada de una conjunción mixta de premisas modales, y sostuvo que en tal caso la modalidad de la conclusión sigue a la de la premisa más débil; e introdujo, al parecer junto con Eudemo, una doctrina de los silogismos hipotéticos y disyuntivos[5].

En el ámbito de la metafísica, Teofrasto admite, junto con Aristóteles, la existencia de un primer principio de todo (cf. *Metafísica* I 6, 5a5-13). Pero somete a fuerte crítica la explicación de Aristóteles acerca del modo en que el primer motor inmóvil pondría en movimiento a los astros del primer cielo (cf. I 7-9, 5a14-b16), y pone, además, en tela de juicio el alcance y el valor de la explicación teleológica (II 14-15, 6b23-7b8), ya que incluso resultaría difícil, en muchos casos, distinguir el propósito del azar (cf. IV 28-32, 10a22-11a26). De todos modos, no abandona, sin más, el modelo aristotélico de explicación teleológica, y en otros contextos lo asume como propio, citando el principio de que la naturaleza

5. Véase Bochenski (1962) pp. 114-120; véasee también Mignucci (1985). Para el desarrollo de la teoría del silogismo hipotético, véase Barnes (1985)

no hace nada en vano (cf. *Acerca de las causas de las plantas* I 1, 1)[6]. En el aspecto físico-cosmológico siguió, en sus lineamientos fundamentales, la posición general de Aristóteles, pero no sin introducir importantes modificaciones sistemáticas, como, por caso, la ampliación de la noción de movimiento al ámbito de cada una de las diez categorías.

Su gran obra como continuador de Aristóteles la realizó, sin embargo, en el campo de la ciencia natural, con las obras de botánica ya mencionadas y con sus trabajos de historia de la filosofía de la naturaleza. Pero también en materias de ética siguió los lineamientos principales de la posición de su maestro, al asumir la concepción de la felicidad como fin último de la vida. Dedicó, además, una cantidad de escritos a temas particulares de la teoría de los bienes, las virtudes y los vicios, los estados emocionales, etc. Su tipología de los caracteres contiene también observaciones interesantes, que ponen de manifiesto, a menudo, gran agudeza a la hora de establecer distinciones.

3. Eudemo

De Eudemo de Rodas, el otro gran discípulo directo de Aristóteles, sabemos lamentablemente mucho menos. Se supone que tuvo que nacer por el 350 a. C., ya que fue miembro de la escuela desde mucho antes de la muerte de Aristóteles. Al parecer, después del 322/321 volvió a Rodas, donde habría enseñado filosofía, pero mantuvo contacto epistolar con Teofrasto. Hay menciones de sus escritos dispersas en diferentes fuentes, en especial, en los comentadores aristotélicos de la Antigüedad tardía. Varias de esas obras están dedicadas a problemas de lógica, tal como una *Analítica*, en dos libros, y un escrito titulado *Categorías*; otras a cuestiones de matemática, tales como un escrito *Acerca del ángulo*, una *Historia geométrica* y una *Historia aritmética*, a las que se añade una *Historia atronómica*. También compuso una *Física*, al menos, en cinco libros.

Junto con Teofrasto, Eudemo fue el genuino continuador del pensamiento aristotélico. Pero, a diferencia de Teofrasto, restringió su actividad científica solo a unos pocos campos específicos. En lógica y física siguió en líneas generales la posición de Aristóteles, y como Teofrasto estuvo animado por el deseo de aplia-

6. Para la cuestión de los limites de la teleología en Teofrasto, véase Lennox (1985).

ción y sistematización. En rigor, en materia de aportes en el campo de la lógica, las fuentes antiguas lo citan prácticamente siempre junto a Teofrasto, como se vió ya en el caso del desarrollo de la teoría del silogismo hipotético y disyuntivo. Esto hace pensar que ambos trabajaron conjuntamente en este campo[7]. Por su parte, la *Física* de Eudemo fue, al parecer, una suerte de reelaboración resumida del tratado homónimo de Aristóteles. Según Alejandro de Afrodisia, Eudemo habría realizado también una reelaboración de la *Metafísica* de Aristóteles. Pero ninguna otra fuente confirma la información[8].

Las tres obras dedicadas a la historia de la geometría, la aritmética y la astronomía tienen que haber sido colecciones de doctrinas del tipo de la obra de Teofrasto sobre los filósofos de la naturaleza. Todo hace suponer que fue el propio Aristóteles quien animó a discípulos como Teofrasto, Eudemo y también Menón, el autor peripatético de una *Historia de la medicina*, a realizar estas recopilaciones de opiniones y doctrinas en áreas relevantes del saber filosófico y científico.

4. Dicearco

Dicearco de Mesina, en Sicilia, fue también uno de los discípulos directos de Aristóteles. Fue compañero y aproximadamente de la misma edad de Aristoxeno, lo que hace suponer que pudo haber nacido hacia el 376 a. C. Se desconoce la fecha de su muerte. Según las fuentes, tuvo un estrecha relación personal con Aristoxeno, cimentada también en la compartida adhesión a la concepción pitagórica del alma como una armonía o proporción que mantiene cohesionados los elementos del cuerpo, doctrina a la que entendían, ambos, en un modo marcadamente naturalista[9]. Es posible que, antes del ingreso a la escuela aristotélica, Dicearco y Aristoxeno hayan frecuentado círculos pitagóricos del occidente griego o bien del Peloponeso. Hay quien supone que este trasfondo pitagórico, justamente en lo que concierne al modo de concebir el alma, habría facilitado la incorporación de ambos condiscípulos al Liceo, en vez de la Academia, visto el hecho de que Aristóteles, sin aceptar la doctrina del alma como armonía, le reco-

7. Véase Wehrli (1983) p. 531.

8. Véase Wehrli (1983) p. 531.

9. Véase por ejemplo, Cicerón, *Tusculanas* I 10, 21 = fr. 7 Wehrli; Nemesio, *Acerca de la naturaleza del hombre* II = fr. 11 Wehrli.

noce, al menos, el mérito de reflejar en alguna medida la estrecha relación existente entre cuerpo y alma como materia y forma del viviente, respectivamente (cf. *Acerca del alma* I 4, 407b32-408a28), mientras que en el *Fedón* Platón somete a dicha doctrina a una crítica devastadora (cf. *Fedón* 85e-86d)[10].

De las obras de Dicearco solo se conservan, de modo indirecto, unos pocos fragmentos. No hay un catálogo de sus títulos, pero sí menciones dispersas en diferentes fuentes. Entre ellas se cuentan, por ejemplo, un escrito *Acerca del alma*, del que se conservan algunos fragmentos (cf. fr. 5-12 Wehrli); una obra sobre la adivinación, titulada *Descenso al santuario de Trofonio* (cf. fr. 13-22 Wehrli); varias obras sobre cuestiones ético-religiosas, tales como *Acerca del sacrificio en Troya* (cf. fr. 23 Wehrli), *Acerca de la corrupción de los hombres* (cf. fr. 24 Wehrli) y *Acerca de las formas de vida* (cf. fr. 40 Wehrli); y también varios escritos de política, tales como *Constitución de los espartanos*, *Tripolítico* y *Constitución de los peleneos, los corintios y los atensieneses*, obras que seguían el modelo de la *Constitución de los atenienses*. A estos se agregan otros escritos sobre materias tan variadas como las fiestas y los certámenes, la literatura y la geografía[11].

Frente a la multiplicidad de áreas que comprenden los escritos de Aristóteles y Teofrasto, Dicearco parece haber concentrado sus intereses en cuestiones de carácter ético, político y religioso, y en temas conexos como la doctrina del alma. La tendencia general de su pensamiento fue marcadamente naturalista, lo que incluía el estricto rechazo de la tesis de la inmortalidad del alma, aún reconociéndole un cierto carácter divino, que se manifiesta en fenómenos como la inspiración y la adivinación a través de los sueños. En general, rechazó toda forma de dualismo ontológico que postulara realidades ideales suprasensibles, al modo del platonismo. Frente a ello, enfatizó el valor de la experiencia, incluso como fundamento de la ética.

5. Aristoxeno

Aristoxeno nació en Tarento, y era hijo de un tal Mnesias, también llamado Espíntaro, un pitagórico que habría iniciado a su hijo en la música. Todo indica

10. Véase Moreau (1972) p. 256.
11. Para una descripción sucinta de las obras, véase Wehrli (1983) pp. 536-538.

que había alcanzado su madurez en el momento de la asunción al poder de Alejandro Magno, lo que hace suponer, como se dijo con referencia a Dicearco, una fecha de nacimiento conjetural cercana al 376 a. C. No se poseen referencias que permitan determinar la fecha aproximada de su muerte.

Perteneció a la primera generación de discípulos de la escuela aristotélica, pero a diferencia de Teofrasto y Eudemo, y a semejanza de Dicearco, no puede ser visto como un genuino continuador del pensamiento de Aristóteles. Se había iniciado en el pitagorismo desde muy temprano, en los círculos de los últimos pitagóricos del occidente griego, y esa filiación incial se mantuvo perdurable, incluso tras su ingreso a la escuela de Aristóteles. Tuvo estrecho contacto personal con los discípulos de pitagóricos como Filolao y Eurito. Su relación personal con Dicearco remonta, con mucha probabilidad, a la época anterior al ingreso de ambos al Liceo. Aparentemente, en la escuela aristotélica solo tuvo a cargo la enseñanza de la teoría musical.

No se ha conservado un catálogo de sus escritos. La referencias están dispersas en diferentes fuentes. Se le atribuyen varias obras sobre legislacipón y educación, tales como los escritos *Leyes educativas*, *Leyes políticas*, *Costumbres de los habitantes de Mantinea* y *Elogio de los habitantes de Mantinea*. También se le adjudica una serie de escritos biográficos, la mayoría los cuales revelan su interés por la historia del Pitagorismo, tales como *Vida de Pitágoras*, *Sobre Pitágoras y sus conocidos*, *Acerca del modo de vida pitagórico*, *Sentencias pitagóricas*, *Vida de Arquitas*, y también una *Vida de Sócrates*, que es una colección de anécdotas de intención difamatoria, y una *Vida de Platón*, en la que acusa a este de haber plagiado las doctrinas pitagóricas. A estos escritos se añade una serie importante de obras dedicadas a la literatura y, sobre todo, a la música, entre las cuales sobresalen los *Elementos de armonía* y los *Elementos de ritmo*. Hay, por último, un conjunto pequeño de escritos menores, como colecciones de notas, etc[12].

Cierta afinidad con el estilo de trabajo y el método de la escuela aristotélica solo se percibe en las obras dedicadas a la teoría musical. Pero no hay ningún tipo de referencias a los áreas abordadas por los principales tratados de Aristóteles. En el campo de la doctrina del alma Aristoxeno defendió tesis claramente opuestas a la enseñanza de Aristóteles, al asumir como propia la concepción pitagórica del

12. Para una descripción sumaria del contenido de las obras véase, Wehrli (1983) pp. 541-544.

alma como armonía. Sin embargo, su pitagorismo estaba fuertemente impregnado de motivos platónicos, y mantuvo una distancia crítica, al igual que Dicearco, de los aspectos más arcaicos y mitologizantes del pitagorismo tradicional. Por caso, no suscribió la doctrina de la inmortalidad y la transmigración del alma. Incluso en los escritos musicales se advierte una clara distancia respecto de la ortodoxia pitagórica[13].

6. Estratón

Estratón nació en Lámpsaco, y era hijo de Arcesilao (o Arcesio). La fecha probable de nacimiento tiene que estar entre el 340 y el 330 a. C., pues tiene que haber sido lo suficientemente maduro a la muerte de Teofrasto, en 288/287, como para haber podido asumir la dirección de la escuela. Mantuvo la posición de escolarca durante unos 18 años, hasta su muerte, ocurrida entre 270 y 267 a. C., y designó testamentariamente a Licón como su sucesor. Al parecer, conoció personalmente a Epicuro, que tuvo una escuela en Lámpsaco entre 310 y 306 a. C. Por otra parte, en su física se encuentra próximo, en algunos aspectos particulares, a la doctrina atomista, aunque no necesariamente los adoptó de Epicuro, ya que frecuentó las doctrinas de Demócrito y otros presocráticos. Se opuso al atomismo radical que negaba la existencia de la divinidad y reducía al estatuto de mera apariencia todo el ámbito de lo cualitativo. Aparentemente ingresó al Liceo solo después de la muerte de Aristóteles. Su reputación le valió ser convocado a Alejandría por el rey egipcio Ptolomeo I el Lágida, para desempeñarse como preceptor de su hijo, Ptolomeo II Filadelfo.

El catálogo de sus obras, trasmitido por Diógenes Laercio (V 3, 59-60), menciona 48 títulos, a los que se agregan otros dos títulos mencionados por Proclo y Simplicio. Una buena parte de sus obras están dedicadas a la lógica, en total 9 títulos; y a la física, 8 en total. También abundan los escritos sobre zoología, 9 títulos; sobre la doctrina del alma y la percepción, 7 títulos; y sobre ética, 8 títulos. Mientras que la teología y la metafísica solo estpan representadas por dos títulos. Hay, además, una serie de escritos de carácter misceláneo[14].

13. Véase Wehrli (1983) p. 545.

14. Para una descripción sucinta del contenido de los escritos, véase Wherli (1983) pp. 571-574.

El predominio de los temas de lógica y filosofía natural en sus obras, incluida la teoría del alma y la zoología, condice con el hecho de que Estratón fuera apodado «el físico». Estratón explica el universo por medio de causas puramente naturales, y con su teoría del peso se acerca a la concepción de Epicuro, en la medida en que explicaba las diferencias de comportamiento de los cuerpos livianos y pesados (*vgr.* el movimiento hacia arriba y hacia abajo), por referencia a la diferencias de las masas, y no a determinaciones cualitativas de la materia. A ello se agrega el hecho de que, contra la enseñanza de Aristóteles, admitió la existencia del vacío. Pero, a la vez, defendió la concepción aristotélica de la infinita divisibilidad de la materia y la tesis de la irreductibilidad de las cualidades, contra la pretensiones reductivas del atomismo. Tampoco abandonó la teoría aristotélica del movimiento, sino que permaneció, en lo esencial, fiel a sus fundamentos.

Respecto del alma, sostuvo la tesis de su unidad, y abandonó también la concepción aristotélica del alma como *forma* o *entelequia* del cuerpo. Sostuvo, en cambio, una posición más cercana al estoicismo, al caracterizar al alma como una suerte de *sustrato pneumático* unitario, que subyace a todas sus afecciones y que está difundido por todo el cuerpo. Dada la unidad del alma, el intelecto se identifica con los sentidos. Tampoco en materias de teología y metafísica siguió los lineamientos de la tradición platónico-aristotélica. Sostuvo que el mundo era explicable sin recurso alguno a la hipótesis de una providencia divina, y fue un severo crítico de la presentación mítico-creacionista del *Timeo* de Platón. También criticó la doctrina aristotélica del primer motor inmóvil. En su doctrina del ser identifica a este con lo siempre subsistente, es decir, la materia, lo que implica un abandono del principio aristotélico de la forma[15].

7. La disolución de la escuela

Como se ha dicho, ya con la muerte de Teofrasto comienza la temprana decadencia del Liceo. Pero el proceso de deterioro institucional, pérdida de nivel científico y caída de la actividad se acelera drásticamente en los tiempos posteriores a Estratón. No deja de ser una muestra dramática del estado en que se econtraban las cosas en los tiempos de vejez de Estratón el hecho de que este explique en su

15. Véase Wehrli (1983) p. 571.

testamento que la decisión de nombrar su sucesor Licón se debía a que los demás estaban muy viejos o bien no tenían tiempo para hacerse cargo de la dirección de la escuela (cf. Diógenes Laercio V 3, 62 = Estratón fr. 10 Wehrli). En los nada menos que 44 años en que Licón –que no era ni remotamente un genuino filósofo u hombre de ciencia– condujo la escuela, la actividad propiamente científica pasó a un segundo plano, para dejar el protagonismo casi completo a la organización de fiestas, juegos, simposios y banquetes. En su propio testamento Licón ya no estuvo en condiciones de nombrar un sucesor, sino que designó un grupo de seguidores para que ellos mismos escogieran al que de entre ellos debía ocupar el cargo de escolarca (cf. Diógenes Laercio V 4, 70 = Licón fr. 15 Wehrli). Hacia el año 200 a. C., probablemente cuando Aristón ocupaba el puesto de escolarca, se produce la destrucción de los suburbios del Ática por parte del rey Filipo V de Macedonia, y la zona del Liceo sufrió las consecuencias. Y durante el sitio de Sulla a Atenas, en el 87 d. C., fueron destruidos los satuarios de la Academia y el Liceo. Todo indica que en tiempos de Cicerón, el Liceo era un lugar abandonado, al igual que la Academia y el Jardín de Epicuro[16].

16. Véase Wehrli (1983) p. 464.

Referencias bibliográficas de la parte segunda

I. Ediciones de las obras de Aristóteles citadas

Aristoteles, *Fragmenta*, ed. V. Rose, Stuttgart 1966 = Berlin 1885.

Aristotelis opera, ed. I. Bekker, vol. 1 und 2, Berlin 1831 y reimpr.

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, ed. W. D. Ross – L. Minio Paluello, Oxford 1982 = 1968.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, ed. W. D. Ross, Oxford 1949 y reimpr.

Aristotelis Ars rhetorica, ed. R. Kassel, Berlin – New York 1976.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio Paluello, Oxford 1980 (= 1949).

Aristotle, *De anima*, ed. R. D. Hicks, Salem (New Hampshire) 1988 (= Cambridge 1907).

Aristotelis De anima, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 (= 1956).

Aristotelis De arte poetica liber, ed. R. Kassel, Oxford 1975 (= 1965).

Aristotle's De Motu Animalium, ed. M. C. Nussbaum, Princeton (New Jersey) 1985 (= 1978).

Aristote, *Du Ciel*, ed. P. Moreaux, Paris 1966.

Aristotelis Ethica Eudemia, ed. R. R. Walzer – J. M. Mingay, Oxford 1991.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford 1979 (= 1894).

Aristotelis Fragmenta Selecta, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 (= 1955).

Aristote, *Génération des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1962.

Aristote, *Histoire des Animaux*, t. I-III, ed. P. Louis, Paris 1964-1969.

Aristotelis Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford 1978 (= 1957).

Aristotle's Metaphysics, vol. I-II, ed. W. D. Ross, Oxford 1975 (= 1924).

Aristote, *Météorologiques*, t. I-II, ed. P. Louis, Paris 1982.

Aristotle, *On Coming-To-Be and Passing-Away*, ed. H. H. Joachim, Hildesheim – Zürich – New York 1982 (= Oxford 1922).

Aristote, *Parties des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1956.

Aristotle's Parva Naturalia, ed. W. D. Ross, Oxford 2000 (= 1955).

Aristotelis Physica, ed. W. D. Ross, Oxford 1977 (= 1950).

Aristotle's Physics, ed. W. D. Ross, Oxford 1936 y reimpr.

Aristotelis Politica, ed. W. D. Ross, Oxford 1978 (= 1957).

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, ed. W. D. Ross, Oxford 1979 (= 1958).

II. Bibliografía secundaria

Ackrill, J. L. (1963), *Aristotle's "Categories" and "De interpretatione"*, Oxford 1985 (= 1963).
—(1965), «Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*», en: Bambrough (1965) pp. 121-141; reproducido en: Ackrill (1997) pp. 142-162.
—(1974), «Aristotle on Eudaimonia», *Proceedings of the Britisch Academy* 60 (1974) 339-359; citado por la reproducción en: Rorty (1980) pp. 15-33. Hay nueva reproducción en: Ackrill (1997) pp. 179-200.
—(1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1997.
Aichele, A. (2009), *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung*, Göttingen 2009.
Allen, J. (2001), *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford 2001.
Alvarado, J. T. (1999), «Los *Segundos Analíticos* de Aristóteles sin causalidad. Sobre una interpretación de R. McKirahan», *Méthexis* XII (1999) 125-132.
Álvarez Gómez, A. – Martínez Castro, R. (eds.) (1998), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela 1998.
Anton, J. P. – Preuss, A. (eds.) (1992), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. V: *Aristotle's Ontology*, Albany (New York) 1992.
Anscombe, G. E. M. (1963), *Intention*, Oxford 1979 (= ²1963).
—(1965), «Thought and Action in Aristotle», en: Bambrough (1965) pp. 143-158; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1977) pp. 61-71.
Arnim, H. von (1931), «Die Entwicklung der Aristotelischen Gotteslehre», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, vol. 212/5 (1931) 3-80; reproducido en: Hager (1969) pp. 1-74.
Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris ⁴1977 (= 1962); hay traducción española, Madrid 1982.
—(ed.) (1979), *Études sur la "Métaphysique" d'Aristote. Actes du VIᵉ Symposium Aristotelicum*, Paris 1979.
Balme, D. M. (1992), *Aristotle, De partibus animalium I and De generatione animalium I (with Passages from II. 1-3)*, Oxford ²1992 (with a report on recent work and additional bibliography by A. Gotthelf).
Baltusen, H. (2000), *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the "De Sensibus"*, Leiden – Boston – Köln 2000.
Bambrough, R. (ed.) (1965), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965.
Barnes, J. (1971-1972), «Aristotle's Concept of Mind», *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971-1972) 101-114; citado por la reproducción en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979a) pp. 32-41.
—(1985), «Theophrastus and Hypothetical Syllogistic», en: Fortenbaugh – Huby – Long (1985) pp. 125-141.
—(1994), *Aristotle, "Posterior Analytics"*, Oxford ²1994.

—(1995), «Life and Work», en: Barnes (1995b) pp. 1-26.
—(1995a), «Rhetoric and poetics», en: Barnes (1995b) pp. 259-285.
—(ed.) (1995b), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1996 (= 1995).
Barnes, J. – Schofield, M. – Sorabji, R. (eds.) (1975), *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*, London 1975.
—(eds.) (1977), *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, London 1977.
—(eds.) (1979), *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, London 1979.
—(eds.) (1979a), *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, London 1979.
Bechler, Z. (1995), *Aristotle's Theory of Actuality*, Albany (New York) 1995.
Benveniste, E. (1966), «Catégories de pensée et catégories de langue», en: Benveniste (1966a) pp. 63-74.
—(1966a), *Problèmes de linguistique génerale*, Paris 1966.
Berti, E. (1975), «Logical and Ontological Priority amnong the Genera of Substance in Aristotle», en: Mansfeld – de Rijk (1975) pp. 55-69; versión italiana: «Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele», en: Berti (1975a) pp. 261-273.
—(1975a), *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
—(1978), «The Intellection of the Indivisibles According to Aristotle's *De Anima* III 6», en: Lloyd – Owen (1978) pp. 141-163.
—(1983), «La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote», en: Moreaux – Wiesner (1983) pp. 260-294.
—(1996), «Réconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De anima* III 6», en: Viano – Romeyer Dherbey (1996) pp. 390-404; reproducido en: Berti (2004) pp. 77-87.
—(1996a), «Der Begriff der Wirklichkeit (Θ 6-9)», en: Rapp (1996) pp. 289-311.
—(ed.) (1997), *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica; a cura di Enrico Berti*, Roma – Bari 1997.
—(1997a), «Introduzione», en: Berti (1997) pp. 3-46.
—(1997b), *La filosofia del «primo» Aristotele*, Milano [2]1997 (edición ampliada y renovada).
—(1997c), *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma – Bari 1997.
—(1997d), «Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7», *Méthexis* X (1997) 59-82.
—(1998), «Il concetto di "primo" nella *Metafisica* di Aristotele», en: Álvarez Gómez – Martínez Castro (1998) pp. 131-148.
—(2000), «Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6», en: Frede – Charles (2000) pp. 181-206.
Bochenski, J. M. (1962), *Formale Logik*, Freiburg – München [2]1962.
Boeri, M. D. (1993), *Aristóteles, Física, Libros I-II*, Buenos Aires 1993.
—(1997), «Wert und Funktion der Kategorienlehre bei Aristoteles», en: Öffenberger – Vigo (1997) pp. 82-106.
—(2010), *Aristóteles, Acerca del alma*, Buenos Aires 2010.

Bolton, R. (1990), «The Epistemological Basis of the Aristotelian Dialectic», en: Devereux – Pellegrin (1990) pp. 185-236; citado por la reproducción en: Sim (1999) pp. 57-105.
—(1991), «Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I», en: Judson (1991), pp. 1-29.
Bonelli, M. (2001), *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2001.
Bonitz, H. (1853), «Über die Kategorien des Aristoteles», *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (nach Wien), philosophisch-historische Klasse* 10/4 (1853) 591-645; reimpresión: Darmstadt 1967.
Bostock, D. (1994), *Aristotle, "Metaphysics" Books Z and H*, Oxford 1995 (= 1994).
Botteri, G. – Casazza, R. (2015), *El sistema astronómico de Aristóteles. Una interpretación*, Buenos Aires 2015.
Brague, R. – Courtine, J. F. (eds.) (1990), *Herméneutique et Ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990.
Brentano, Fr. (1867), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, Darmstadt 1967 (= Mainz 1867); trad. española de D. Torrijos Castrillejo: *La psicología de Arist*óteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente, Madrid 2015.
Broadie, S. (1993), «Que fait le premier moteur d'Aristote. Sur la théologie du livre *Lambda* de la *Métaphysique*», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* CLXXXIII (1993) 375-411.
Bröcker, W. (1964), *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1987 (= ^{2}1964).
Brunschwig, J. (1967), *Aristote, Topiques*; t. I: *Livres I-IV*, Paris 1967.
—(1996), «Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic», en: Rorty (1996) pp. 34-55.
Buddensiek, F. (1994), *Die Modalllogik des Aristoteles in den "Analytika Priora" A*, en: Öffenberger, N. (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VI, Hildesheim – Zürich – New York 1994.
Burnet, J. (1930), *Early Greek Philosophy*, London ^{4}1930 (= ^{3}1920).
Burns, T. (2011), *Aristotle and Natural Law*, London – New York 2011.
Burnyeat, M. F. (1996), «Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric», en: Rorty (1996) pp. 88-115.
Calvo, T. (1991), «La fórmula "*kath" hautó*" y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7», *Méthexis* IV (1991) 39-57.
Capelle, W. (1972), *Historia de la filosofía griega*, trad. esp. E. Lledó, Madrid 1972.
Cassini, A. (1988), «El fundacionismo de la epistemología aristotélica», *Crítica* XX/58 (1988) 67-95.
Charles, D. (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2002 (= 2000).
Chateau, J. Y. (1997), «L'objet de la *phronèsis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'*Éthique à Nicomaque*», en: Chateau (1997a) pp. 185-261.
—(ed.) (1997a), *La vérité pratique. Aristote, "Éthique à Nicomaque", Livre VI*, Paris 1997.
Chichi, G. M. (2000), «El método del silogismo dialéctico. A propósito de una interpretación reciente de los *Tópicos* de Aristóteles», *Méthexis* XIII (2000) 119-128.

Chroust, A. H. (1973), *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, vol. I: *Some novel interpretations on the man and his life*, London 1973.
Clark, S. R. L. (1975), *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.
Cleary, J. J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale – Edwardsville 1988.
—(1994), «Emending Aristotle's Division of the Theoretical Sciences», *Review of Metaphysics* XLVIII/1 (1994) 33-70.
—(1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden – New York – Köln 1995.
Cooper, J. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) 1975.
Cope, E. M. – Sandys, J. E. (1877), *The Rhetoric of Aristotle*, vol. I, Hildesheim – New York 1970 (= Cambridge 1877).
Cope, U. (2005), *Time for Aristotle. "Physics"* IV 10-14, Oxford 2005.
Cornford, F. M. (1935), *Plato's Cosmology*, Indianapolis – Cambridge 1997 (= London 1935).
Couloubaritsis, L. (1980), «Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?», *Revue Internationale de Philosophie*, 34/133-134 (1980) 440-471.
Crivelli, P. (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004.
Curzer, H. J. (2012), *Aristotle and the Virtues*, Oxford 2012.
Davidson, D. (1970), «How is Weakness of the Will Possible?», en: Davidson (1980) pp. 21-42.
—(1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.
Décarie, V. (1954), «Le Physique porte-elle sur des "non-séparés" (*achórista*)? Note sur Aristote, *Metaphysique* E 1, 1026a14», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954) 466-468.
Deslauriers, M. (2007), *Aristotle on Definition*, Leiden – Boston 2007.
Deslauriers, M. – Destrée, P. (eds.) (2013), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge – New York 2013.
Destrée, P. (2000), «Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.* V 10, 1134b18-1135a5)», *Phronesis* 45/3 (2000) 220-239.
Detel, W. (1993), *Aristoteles, "Analytika Posteriora"*, vol. 1, Berlin 1993.
Devereux, D. – Pellegrin, P. (eds.) (1990), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du séminaire du CNRS*, Paris 1990.
Donini, P. (1997), «Poetica e Retorica», en: Berti (1997) pp. 327-363.
—(2002), «Il libro *Lambda* della *Metafisica* e la nascita della filosofia prima», *Rivista di storia della filosofia* 57 (2002) 181-199.
Dorion, L. A. (1995), *Aristote. Les réfutationes sophistiques*, Paris 1995.
Dumoulin, B. (1980), «Sur l'autenticité des *Catégories* d'Aristote», en: Aubenque (1979) pp. 23-32.
—(1983), «*L'ousia* dans les *Catégories* et dans la *Mtétaphysique*», en: Moreaux – Wiesner (1983) pp. 57-72.
—(1986), *Analyse Génétique de la "Métaphysique" d'Aristote*, Montréal – Paris 1986.

Düring, I. (ed.) (1969), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg, August 1966*, Heidelberg 1969.
—(1990), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp. B. Navarro, México 2000 (= ^{2}1990).
Düring, I. – Owen, G. E. L. (eds.) (1960), *Aristotle and Platon in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, Götteborg 1960.
Easterling, P. E. – Knox, B. M. W. (eds.) (1985), *The Cambridge History of Classical Literature*, vol. I: *Greek Literature*, Cambridge – London – New York 1985.
Ebbinghaus, K. (1964), *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Göttingen 1964.
Ebert, T. (1980), «Warum fehlt bei Aristoteles die 4. Figur?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980) 13-31; reproducido en: Menne – Öffenberger (1985) pp. 148-166.
—(1995), «Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995) 221-247; reproducido en: Öffenberger –Skarica (2000) pp. 266-294.
Engberg Pedersen, T. (1996), «Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?», en: Rorty (1996) pp. 116-141.
Eucken, R. (1872), *Die Methode der aristotelischen Forschung, in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles dargestellt*, Berlin 1872.
Evans, J. D. G. (1977), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge – London – New York – Melbourne 1977.
Everson, S. (1991), *Companions to Ancient Thought*, *2: Psychology*, Cambridge 1991.
—(1997), *Aristotle on Perception*, Oxford 1997.
—(1998), «Aristotle on nature and value», en: Everson (1998a) pp. 77-106.
—(ed.) (1998a), *Companions to ancient thought: 4 Ethics*, Cambridge 1998.
Ferejohn, M. T. (1991), *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven – London 1991.
Fermani, A. (2012), *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita humana*, Brescia 2012.
Flashar, H. (ed.) (1983), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg*, vol. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel – Stuttgart 1983.
Fortenbaugh, W. W. – Huby, P. – Long, A. A. (eds.) (1985), *Theophrastus of Eresus. On his Life and Work*, New Brunswick 1985.
Frede, M. (1980), «The Original Notion of Cause», en: Schofield – Burnyeat – Barnes (1980) pp. 217-249; reproducido en: Frede (1987b) pp. 125-150.
—(1983), «Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift», en: Moreaux – Wiesner (1983) pp. 1-29.
—(1987), «The Unity of Special and General Metaphysics», en: Frede (1987b) pp. 81-95.
—(1987a), «Substance in Aristotle's Metaphysics», en: Frede (1987b) pp. 72-80.
—(1987b), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987.
—(2000), «Introduction», en: Frede – Charles (2000) pp. 1-52.
—(2000a), «*Metaphysics* L 1», en: Frede – Charles (2000) pp. 53-80.
Frede, M. – Charles, D. (eds.) (2000), *Aristotle's "Metaphysics" Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000.

Frede, M. – Patzig, G. (1988), *Aristoteles, "Metaphysik" Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, vol. I: *Einleitung, Text und Übersetzung*, vol. II: *Kommentar*, München 1988.

Fritz, K. von (1964), *Die Epagoge bei Aristoteles*, München 1964.

Gaiser, K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart ²1968 (= 1963).

Gill, D. (1996), «Political Rights in Aristotle. A Response to Fred Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*», *Ancient Philosophy* 16/2 (1996) 431-442.

Gill, M. L. (1989), *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton (New Yersey) 1989.

Glüer, K. (1993), *Donald Davidson zur Einführung*, Hamburg 1993.

Gómez Lobo, A. (1977), «Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates», *Review of Metaphysics* XXX/3 (1977) 430-439.

—(1981), «The So-called Question of Existence in Aristotle, *An. Post.* 2 1-2», *Review of Metaphysics* XXXIV/4 (1981) 71-89.

—(1991), «La fundamentación de la ética aristotélica», *Diánoia* 37 (1991) 1-15; citado por la reproducción en: *Anuario Filosófico* XXXII/1 (1999) 17-37.

Gotthelf, A. – Lennox, J. G. (eds.) (1987), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987.

Graeser, A. (1983), «Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift», en: Moreaux – Wiesner (1983) pp. 30-56.

Grethlein, T. – Leitner, H. (eds.) (1996), *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosohpie. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg 1996.

Guthrie, W. C. K. (1933), «The Development of Aristotle's Theology – I», *The Classical Quarterly* XXVII (1933) 162-171; hay traducción alemana en: Hager (1969) pp. 75-95.

—(1934), «The Development of Aristotle's Theology – II», *The Classical Quarterly* XXVIII (1934) 90-98; hay traducción alemana en: Hager (1969) pp. 96-113.

—(1969), *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969; trad. española de J. Rodríguez Feo: *Historia de la filosofía griega*, vol. III: *SigloV. Ilustración*, Madrid 1988.

Hafemann, B. (1998), *Aristotele's Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der "Metaphysik"*, Berlin – New York 1998.

Hager, F. P. (ed.) (1969), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt ²1979 (= 1969).

Halliwell, S. (1992), «The *Poetics* and its Interpreters», en: Rorty (1992) pp. 409-424.

Hamlyn, D. W. (1993), *Aristotle, "De anima", Books II and III (with Passages from Book I)*, Oxford ²1993.

Happ, H. (1971), *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin – New York 1971.

Harari, O. (2004), *Knowledge and Demonstration. Aristotle's "Posterior Analytics"*, Dordrecht 2004.

Heath, T. (1913), *Aristarchos of Samos, the Ancient Copernicus*, Mineola (New York) (= Oxford 1913).

Heidegger, M. (1957), «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en: Heidegger (1957a) pp. 31-67.
—(1957a), *Identität und Differenz*, Pfullingen ^{8}1986 (= 1957).
Heinaman, R. (1988), «Eudaimonia and Self-Suffiency in the *Nicomachean Ethics*», *Phronesis* 33 (1988) 31-63.
Heinimann, F. (1945), *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel ^{2}1965 (=1945).
Hicks, R. D. (1907), *Aristotle, "De anima"*, Salem (New Hampshire) 1988 (= Cambridge 1907).
Hintikka, J. (1973), *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1975 (= 1973).
—(1980), «Aristotelian Induction», *Revue Internationale de Philosophie*, 34/133-134 (1980) 422-439; reproducido en: Hintikka (2004) pp. 111-125.
—(2004), *Analyses of Aristotle*, New York – Boston – Dordrecht 2004.
Hirzel, R. (1900), *Agraphos Nomos*, en: *Abhandlungen der königlichen sächsichen Gesellschaft der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse*), Bd. XX/1, Leipzig 1900.
Höffe, O. (1996), *Aristoteles*, München 1996.
Inciarte, F. (1986), «Practical Truth» en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma 7-12 aprile 1986), Roma 1987, pp. 201-215.
Irwin, T. (1975), «Aristotle on Reason, Desire and Virtue», *Journal of Philosophy* 72 (1975) 567-578.
—(1981), «Homonymy in Aristotle», *Review of Metaphysics* XXXIV/4 (1981) 523-544.
—(1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford 1990 (= 1988).
—(1991), «Aristotle's philosophy of mind», en: Everson (1991) pp. 56-83.
—(1996), «Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*», en: Rorty (1996) pp. 142-174.
Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin ^{2}1955 (= 1923); trad. esp. J. Gaos, México 1946 y reimpr.
—(1952), *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. J. Gaos, México 1977 (= 1952).
—(1957), *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford 1957 y reimpr.
—(1957a), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. esp. J. Xirau y W. Roces, México 1974 (= 1957).
Johansen, T. K. (1997), *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge 2007 (= 1997).
Johnson, M. R. (2005), *Aristotle on Teleology*, Oxford 2005.
Judson, L. (ed.) (1991), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford 1991.
Kal, V. (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden – New York – København – Köln 1988.
Kapp, E. (1931), «Syllogistik», en: *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, pp. 254-277; hay traducción inglesa parcial en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975) pp. 35-49.
Katayama, E. G. (1999), *Aristotle on artifacts: A metaphysical puzzle*, New York 1999.
Kennedy, G. A. (1985), «Oratory», en: Easterling – Knox (1985) pp. 498-526.

Kenny, A. (1992), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992.
Keyt, D. (1996), «Fred Miller on Aristotle's Political Naturalism», *Ancient Philosophy* 16/2 (1996) 425-430.
King, R. A. H. (2009), *Aristotle and Plotinus on Memory*, Berlin – New York 2009.
Kirwan, C. (1993), *Aristotle, "Metaphysics" Books G,D and E*, Oxford [2]1993 (ed. ampliada y revisada; [1]1971).
Klein, J. (2012), «Review of T. Burns, *Aristotle and Natural Law*, London – New York 2011», *Notre Dame Philosophical Reviews*, 02/06/2012; véase en: http://ndpr.nd.edu/news/31166-aristotle-and-natural-law/
Kneale, W. – Kneale, M. (1972), *El desarrollo de la lógica*, Madrid 1980 (=1972).
Kosman, L. A. (1969), «Aristotle's Definition of Motion», *Phronesis* 14 (1969) 40-62.
—(1992), «Drama as the *Mimesis* of *Praxis*», en: Rorty (1992) pp. 51-72.
Krämer, H. (1996), *Platón y los fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía*; trad. del italiano, cotejada con el manuscrito alemán, por A. J. Cappelletti y A. Rosales; introd. G. Reale, Caracas 1996.
Kraut, R. (1979), «Two conceptions of hapiness», *Philosophical Review* 88 (1979) 167-197.
—(1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton (New Jersey) 1989.
—(1994), Are There Natural Rights in Aristotle?, *Review of Metaphysics* 49/4 (1996) 755-774.
Kullmann, W. (1974), *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin – New York 1974.
Kullmann, W. – Föllinger, S. (eds.) (1997), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart 1997.
Lear, J. (1988), «Katharsis», *Phronesis* XXXIII/3 (1988) 297-326; citado por la reproducción en: Rorty (1992) pp. 315-340.
Le Blond, J. M. (1939), *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1973 (= 1939).
Lefèvre, Ch. (1972), *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972.
Leighton, S. R. (1996), «Aristotle and Emotions», en: Rorty (1996) pp. 206-237.
Lennox, J. G. (1985), «Theophrastus on the Limits of Teleology», en: Fortenbaugh – Huby – Long (1985) pp. 143-163.
Lewis, F. A. (2013), *How Aristotle gets by in "Metaphysics" Zeta*, Oxford 2013.
Liske, M. T. (1985), *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg – München 1985.
—(1991), «Kinesis und Energeia bei Aristoteles», *Phronesis* 36 (1991) 161-178.
—(1994), «Gebrauchte Aristóteles *epagogé* als *Terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?», *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 127-151.
Loux, M. (1991), *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's "Metaphysics" Z and H*, Ithaca – London 1991.
Lovejoy, A. O. (1936), *The Great Chain of Being. A Study on the History of an Idea*, Cambridge (Mass.) – London 1964 (= 1936).

Łukasiewicz, J. (1957), *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford ²1957; trad. esp. J. Fernández Robles, Madrid 1977.

Luserke, M. (ed.) (1991), *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim – Zürich – New York 1991.

Lloyd, G. E. R. (1983), *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983.

—(2000), «*Metaphysics* L 8», en: Frede – Charles (2000) pp. 245-273.

Lloyd, G. E. R. – Owen, G. E. L. (eds.) (1978), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1979 (= 1978).

Mansfeld, J. – de Rijk, L. M. (eds.) (1975), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen 1975.

Mansion, S. (1946), «La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946) 349-369; reproducido en: Mansion (1984) pp. 283-303.

—(1949), «La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des *Catégories*», *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy. Amsterdam, August 11-18, 1948*, 2 vol., ed. E. W. Beth – H. J. Pos – J. H. Hollak, Amsterdam 1949, pp. 337-340; reproducido en: Mansion (1984) pp. 305-308.

—(ed.) (1961), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum,tenù a Louvain du 24 août au 1er. septembre 1960*, Louvain 1980 (= 1961).

—(1969), «*Tò simón* et définition physique», en: Düring (1969) pp. 124-132; reproducido en: Mansion (1984) pp. 347-355.

—(1976), *Le jugement d'existence chez Aristote*, Éditions de l'Institut Louvain ²1976.

—(1984), *Études Aristotéliciennes. Recueil d'Articles*, ed. J. Follon, Louvain 1984.

McKirahan, R. (1992), *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton 1992.

Menne, A. – Öffenberger, N. (eds.) (1985), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, en: A. Menne – N. Öffenberger (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. II, Hildesheim – Zürich – New York 1985.

Merlan, Ph. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague ³1968 (=1953).

—(1957), «Metaphysik: Name und Gegenstand», *Journal for Hellenic Studies* 77 (1957) 87-92; reproducido en: Hager (1969) pp. 251-265.

Mié, F. (2009), «Dialéctica y ciencia en Aristóteles», *Signos Filosóficos* XI/21 (2009) 9-42.

—(2013), «El uso de la dialéctica en la metodología científica de Aristóteles. La alternativa empirista de Aristóteles a la dicotomía entre coherentismo y fundacionismo», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 103/1 (2013) 93-121 y 104/2 (2013) 109-136.

Mignucci, M. (1983), «La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità clasica», *Anuario Filosófico* XVI/1 (1983) 11-42.

—(1985), «Theophrastus" Logic», en: van Ophuijsen – van Raalte (1985) pp. 39-65.

—(1997), «Logica», en: Berti (1997) pp. 47-101.

Miller, F. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.

—(1996), «Aristotle and the Origins of Natural Rights», *Review of Metaphysics* 49/4 (1996) 873-907.

Mittelmann, J. (2002), «La biología de Aristóteles y su interpretación contemporánea», *Méthexis* XV (2002) 97-105.

—(2013), «Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus», *Journal of the History of Philosophy* 51/4 (2013) 545-566.

Modrak, D. K. (2001), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge 2001.

Mondolfo, R. (1963), *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires 1969 (= [3]1963).

Moreau, J. (1972), *Aristóteles y su escuela*, trad. esp. M. Ayerra, Buenos Aires 1979 (= 1972).

Moreaux, P. – Wiesner, J. (eds.) (1983), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981)*, Berlin – New York 1983.

Morison, B. (2002), *On Location. Aristotle's Concept of Place*, Oxford 2002.

Morrison, D. (1996), «Substance as Cause (Z 17)», en: Rapp (1996a) pp. 193-207.

Movia, G. (1997), «Psicologia», en: Berti (1997) pp. 143-172.

Natali, C. (1997), «Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristote», *Méthexis* X (1997) 105-123.

Nietzsche, Fr. (1889), *Götzen-Dämmerung*, en: G. Colli – M. Montinari (eds.), *Nietzsche-Werke*, vol. VI/3, Berlin 1969.

Nortmann, U. (1996), *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik*, Berlin – New York 1996.

Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton (New Jersey) 1978.

—(1983), «Saving Aristotle's Appearances», en: Schofield – Nussbaum (1983) pp. 267-293: reproducido en: Nussbaum (1986) pp. 240-263.

—(1986), *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge [2]2001 (= 1986).

—(1994), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (New Jersey) 1996 (= 1994).

Oehler, K. (1955), «Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles», *Philologus* 99 (1955) 70-92.

—(1984), *Aristoteles, Kategorien*, Berlin 1986 (= 1984).

Öffenberger, N. (1990), *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*, en: N. Öffenberger (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. IV, Hildesheim – Zürich – New York 1990.

Öffenberger, N. – Skarica, M. (eds.) (2000), *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*, en *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VIII, Hildesheim – Zürich – New York 2000.

Öffenberger, N. – Vigo, A. G. (eds.) (1997), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, en: Öffenberger, N. (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VII, Hildesheim – Zürich – New York 1997.

Ophuijsen, J. M. van – Raalte, M. van (eds.) (1998), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick – London 1998.

Ossandón, J. C. (2001), *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles*, Pamplona 2001.

Owen, G. E. L. (1960), «Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle», en: Düring – Owen (1960) pp. 163-190; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979) pp. 13-32, y nuevamente en: Owen (1986) pp. 180-199.

—(1961), «*Tithénai tà phainómena*», en: Mansion (1961) pp. 83-103; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975) pp. 113-126, y nuevamente en: Owen (1986) pp. 239-251.

—(1965), «Inherence», *Phronesis* 10 (1965) 97-105; reproducido en: Owen (1986) pp. 252-258.

—(1965a), «Aristotle on the Snares of Ontology», en: Bambrough (1965) pp. 69-75; reproducido en: Owen (1986) pp. 259-278.

—(1986), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca (New York) 1986.

Owens, J. (1979), «The Relation of God to world in the *Metaphysics*», en: Aubenque (1979) pp. 207-228.

Patzig, G. (1960-1961), «Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles», *Kant-Studien* 52 (1960-1961) 185-205; versión inglesa en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979) pp. 33-49.

—(1969), *Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der «Ersten Analytiken»*, Göttingen ³1969.

—(1979), «Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle's *Metaphysics*», en: Aubenque (1979) pp. 37-46.

Polansky, R. (2007), *Aristotle's "De anima"*, Cambridge 2007.

Primavesi, O. (1996), *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München 1996.

Rapp, C. (1995), *Indentität, Persistenz und Sunstantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg – München 1995.

—(1996), «Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14-16)», en: Rapp (1996a) pp. 157-191.

—(ed.) (1996a), *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H,Θ)*, Berlin 1996.

—(2002), *Aristoteles, Rhetorik*, vols. I-II, Darmstadt 2002.

Reale, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*, trad. esp. V. Bazterrica, Barcelona 1985.

—(1994), *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994, 6a. ed. aumentada (1a. ed. 1961).

Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason. Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford 1992.

Reiner, H. (1954), «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1954) 210-237.

—(1956), «Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9 (1956) 77-99.

Rhenius, R. (2005), *Die Einheit der Substanz bei Aristoteles*, Berlin 2005.
Roark, T. (2011), *Aristotle on Time. A Study of the Physics*, Oxford 2011.
Robin, L. (1908), *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim – Zürich – New York 1984 (= Paris 1908).
Romilly, J. de. (2001), *La loi dan la pens*ée grecque, Paris 2001.
Rorty, A. O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley – Los Angeles – London 1980.
—(ed.) (1992), *Essays on Aristotle's "Poetics"*, Princeton (New Jersey) 1992.
—(ed.) (1996), *Essays on Aristotle's "Rhetoric"*, Berkeley – Los Angeles – London 1996.
Rose, V. (1886), *Aristoteles, Fragmenta*, Stuttgart 1967 (= Berlin 1886).
Ross, W. D. (1924), *Aristotle's "Metaphysics"*, vol. I: *Books I-VI*, vol. II: *Books VII-XIV*, Oxford 1924 y reimpresiones.
—(1949), *Aristotle's "Prior and Posterior Analytics"*, New York – London 1980 (= Oxford 1949).
—(1981), *Aristóteles*, trad. española D. F. Pró, Buenos Aires [2]1981.
Ross Hernández, J. A. (2007), *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Pamplona 2007.
Rossi, G. (2011), *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y la acción*, Sankt Augustin 2011.
Rossitto, C. (1997), «Metafisica», en: Berti (1997) pp. 199-239.
Schmidt, K. (2000), *Die modale Syllogistik des Aristoteles. Eine prädikatenlogische Interpretation*, Paderborn 2000.
Schneider, H. (1989), *Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt 1989.
Schofield, M. (1996), «Sharing in the Constitution», *Review of Metaphysics* 49/4 (1996) 831-858; versión revisada en: Schofield (1999) pp. 124-139.
—(1999), *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, London – New York 1999.
Schofield, M. – Burnyeat, M. – Barnes, J. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.
Schofield, M. – Nussbaum, M. C. (eds.) (1983), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge – London – New York 1983.
Scholz, H. (1930), «Die Axiomatik der Alten», *Blätter für deutsche Philosophie* 4 (1930) 259-278; reproducido en: Scholz (1969) pp. 27-44; hay traducción inglesa en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975) pp. 50-64.
—(1969), *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, ed. H. Hermes – F. Kambartel – J. Ritter, Basel [2]1969.
Schütrumpf, E. (1991), *Aristoteles, "Politik", Buch I*, Berlin 1991.
—(1991a), *Aristoteles, "Politik", Bücher II-III*, Berlin 1991.
Seeck, G. A. (1964), *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. Untersuchungen zu "De generatione et corruptione" und "De caelo"*, München 1964.
Sherman, N. (1989), *The Fabric of Character*, Oxford 1989.
—(1999), «The Habituation of Character»; versión abreviada del cap. 5 de Sherman (1989), en: Sherman (1999a) pp. 231-260.

—(ed.) (1999a), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham – Boulder – New York – Oxford 1999.
Shields, C. (1993), «Some Recent Apporaches to Aristotle's *De anima*», en: Hamlyn (1993) pp. 157-181.
—(1999), *Order in Multiplicity, Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999.
Slomkowski, P. (1997), *Aristotle's Topics*, Leiden 1997.
Smith, R. (1997), *Aristotle, "Topics" Books I and VIII with excerpts from related Texts*, Oxford 1997.
Snell, B. (1924), *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Hildesheim – Zürich ²1992 (= Berlin 1924).
—(1975), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen ⁸2000 (= 1975).
Sorabji, R. (1973-1974), «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-1974) 107-129; reproducido en: Rorty (1980) pp. 201-219.
Stallmach, J. (1959), *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.
Stemmer, P. (1992), «Aristoteles" Glücksbegriff in der *Nikomachischen Ethik*. Eine Interpretation von *EN* I, 7», *Phronesis* 37 (1992) 85-110.
Stern-Gillet, S. – Corringan, K. (eds.) (2007), *Reading Ancient Texts,* vol. II: *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Brill 2007.
Stevens, A. (2000), *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris 2000.
Trendelenburg, A. (1846), *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1979 (= Berlin 1846).
Vallejo Campos, A. (2005), *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid 2005.
Viano, C. (2004), «O que é a virtude natural (*Eth. Nic.* VI 13)», *Analytica* (Río de Janeiro) 8/2 (2004) 115-134.
—(2007), «Aristotle and the Starting Point of Moral Development. The Notion of Natural Virtue», en: Setrn-Gillet – Corrigan (2007) pp. 23-42.
Viano, C. – Romeyer Dherbey, G. (eds.) (1996), *Corps et âme. Sur le "De Anima" d'Aristote*, Paris 1996.
Vigo, A. G. (1989), «Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles», *Philosophica* 12 (1989) 89-113; reproducido en: Vigo (2006) pp. 23-54.
—(1990), «Orden espacial y orden temporal según Aristóteles», *Méthexis* III (1990) 65-83; reproducido en: Vigo (2006) pp. 87-106.
—(1990a), «Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia», *Philosophica* 13 (1990) 175-198; reproducido en: Vigo (2006) pp. 55-85.
—(1991), «Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente», *Méthexis* IV (1991) 115-127; reproducido en: Vigo (2006) pp. 407-421.
—(1993), «Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Öffenberger», *Méthexis* VI (1993) 179-189; reproducido en: Vigo (2006) pp. 423-438.
—(1995), *Aristóteles, Física, Libros III-IV*, Buenos Aires 1995.

—(1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg – München 1996.
—(1997), «Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion», en: Öffenberger – Vigo (1997) pp. 1-48; versión española en: Vigo (2006) pp. 107-154.
—(1998), «Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidente», *Tópicos* (México) 14 (1998) 153-191; reproducido en: Vigo (2006) pp. 155-183.
—(1998a): «Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1998) 2, 285-308; versión española en: Vigo (2006) pp. 301-323.
—(1999), «Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph.* Z 1, 1028a32-b2)», *Elenchos* XX/1 (1999) 75-107; reproducido en: Vigo (2006) pp. 185-212.
—(2000), «La noción de principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones sistemáticas», *Cuadernos del Sur – Filosofía* (Bahía Blanca) 29 (2000) 97-131; reproducido en: *Sapientia* (Buenos Aires) LIX/215 (2004) 195-221.
—(2002), «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», *Ordia prima* 1 (Córdoba) (2002) 81-114; reproducido en: Vigo (2006) pp. 363-403.
—(2002a), «Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles», *Noua Tellus* (México) 20/2 (2002) 117-171; reproducido en: Vigo (2006) pp. 237-276.
—(2006), *Estudios aristotélicos*, Pamplona 2011 (= 2006).
—(2010), «La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva», *Diánoia* (México) 65 (2010) 3-39.
—(2016), «Filosofía y dialéctica en Aristóteles. Un enfoque sinóptico», *Hypnos* 36/1 (2016) 1-24.
Volpi, F. (1993), «Le problème de l'*aisthesis* chez Aristote», *Études Phénomenologiques* IX (1993) 27-49.
Vuillemin, J. (1967), «Le système des *Catégories* d'Aristote et sa signification logique et métaphysique», en: Vuillemin (1967a) pp. 44-125.
—(1967a), *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1976.
—(1984), *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris 1984.
Vuillemin-Diem, G. (1983), «Anmerkungen zum Pasikles-Bericht und zu Echtheitszweifeln am grösseren und kleineren Alpha in Handschriften und Kommentaren», en: Moreaux – Wiesner (1983) pp. 157-192.
Waerden, B. L. van der (1988), *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt 1988.
Wagner, C. (1984), «*Katharsis* in der Aristotelischen Tragödiendefinition», *Grazer Beiträge* 11 (1984) 67-87; reproducido en: Luserke (1991) pp. 423-443.
Ward, J. K. (2008), *Aristotle on Homonymy. Dialectic and Science*, Cambridge 2008.
Waterlow, S. (1982), *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford 1982.

Wehrli, F. (1983), «Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Zeit» en: Flashar (1983) pp. 459-599.

Weidemann, H. (1994), *Aristoteles, Peri Hermeneias*, Berlin 1994.

Welsch, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987.

Whitaker, C. W. A. (1996), *Aristotle's "De Interpretatione"*, Oxford 1996.

White, M. J. (1985), *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht – Boston – Lancaster – Tokio 1985.

Wians, W. (1992), «Saving Aristotle from Nussbaum's Phainomena», en: Anton – Preuss (1992) pp. 133-149.

Wieland, W. (1960-1961), «Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik», *Kant-Studien* 52 (1960-61) 206-219; traducción inglesa en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975) pp. 127-140.

—(1962), *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen [2]1970 (= 1962).

—(1996), «Aristoteles und die Idee der poietischen Wissenschaft», en: Grethlein – Leitner (1996) pp. 479-505.

—(1999), «Norm und Situation in der Aristotelischen Ethik», en: Brague – Courtine (1990) pp. 127-145; citado por la traducción española: «Norma y situación en ética aristotélica», *Anuario Filosofíco* XXXII/1(1999) 107-127.

Witt, Ch. (1989), *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of "Metaphysics" VII-IX*, Ithaca (New York) – London 1994 (= 1989).

—(2003), *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca (New York) – London 2003.

Wolf, U. (1985), «Einleitung», en: Wolf (1985a) pp. 9-41

—(ed.) (1985a), *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1993 (= 1985).

Wörner, M. H. (1990), *Das Ethische in der "Rhetorik" des Aristoteles*, Freiburg – München 1990.

Zagal, H. – Aguilar Álvarez, S. (1996), *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México D. F. 1996.

Zingano, M. (2013), «Natural, ethical, and political justice», en: Deslauriers – Destrée (2013) pp. 199-222.